



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

**“IRREPREENSÍVEL ALEXANDRE”:
UM ESTUDO DA *TÝCHÊ* DE ALEXANDRE EM PLUTARCO (SÉCULOS I-II)**

ANA LETÍCIA CONTADOR

BRASÍLIA
2018



ANA LETÍCIA CONTADOR

**“IRREPREENSÍVEL ALEXANDRE”:
UM ESTUDO DA *TÝCHÊ* DE ALEXANDRE EM PLUTARCO (SÉCULOS I-II)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em História.

Linha de Pesquisa: Política, Instituições e Relações de Poder.

Orientador: Prof. Dr. Henrique Modanez de Sant’Anna.

Coorientadora: Profa. Dra. Maria Aparecida de Oliveira Silva.

BRASÍLIA
2018

CONTADOR, A. L. **“Irrepreensível Alexandre”**: um estudo da *týchê* de Alexandre em **Plutarco (Séculos I-II)**. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Instituto de Ciências Humanas, Universidade de Brasília, Brasília. 2018.

Aprovada em: 28/12/2018.

Banca Examinadora

Prof. Dr. Henrique Modanez de Sant’Anna
Presidente

Instituição: ICH-PPGHis/UnB
Assinatura: _____

Prof. Dr. Luiz de César Sá Júnior
Membro Interno

Instituição: ICH-PPGHis/UnB
Assinatura: _____

Profª. Dra. Camila da Silva Condilo
Membro Externo

Instituição: ICH/UnB
Assinatura: _____

Profª. Dra. Agatha Pitombo Bacelar
Suplente

Instituição: LIP/UnB
Assinatura: _____

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), cujo apoio financeiro assegurou o desenvolvimento desta pesquisa durante boa parte do mestrado e o meu desenvolvimento profissional.

À Universidade de Brasília, pela oportunidade de fazer o Mestrado em História.

Ao Prof. Dr. André Gustavo de Melo Araújo, coordenador do Programa de Pós-Graduação em História, e aos colaboradores Rodolfo e Jorge, por me recepcionarem muito bem e me auxiliarem em todas as demandas burocráticas do mestrado.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Henrique Modanez de Sant'Anna, pela paciência, gentileza e dedicação no processo de escrita da dissertação. Sou e serei eternamente grata pela oportunidade de ter sido sua aluna e orientanda.

A minha coorientadora, Profa. Dra. Maria Aparecida de Oliveira Silva, por ter aceitado me coorientar e compartilhar seus valiosos conhecimentos de língua grega e materiais para esta pesquisa.

Aos Professores Doutores Agatha Pitombo Bacelar, Camila da Silva Condilo e Luiz César de Sá Júnior, por terem gentilmente lido este trabalho e aceitado o convite para participar da minha banca de defesa.

Aos meus pais, Eroni e Sílvia, por me apoiarem nesta jornada.

A minha tia, Maria Helena, por me incentivar a seguir a carreira acadêmica.

Aos meus amigos de Blumenau, que mesmo distantes, mantiveram-se presentes.

Por fim, mas não menos importante, eu agradeço aos meus companheiros de mestrado: Ana Catarina, Daniela, Juliana, José Willem, Marina e Raquel.

RESUMO

Esta dissertação tem o objetivo de compreender como a *týchê* se comporta na *Vida de Alexandre*, analisando-a em conjunto com o par de tratados intitulado *Da sorte ou virtude de Alexandre*, ambas as obras de autoria de Plutarco. Na perspectiva plutarquiana dos tratados, que se apropria da tradição aristotélica da retórica epidítica e discute a vida de Alexandre, o Grande, a partir do confronto entre a sua *aretê* (virtude) e sua *týchê* (sorte), constrói-se o retrato de um guerreiro irrepreensível e um filósofo de armas, cujas conquistas militares são a melhor prova da sua *aretê*. Ressalta-se de modo igual que há uma diferença de interpretação da personagem no par de tratados e na biografia. Nesta última, o rei macedônio não é uma figura tão perfeita e idealizada pelo autor. Todavia, a dualidade entre a *aretê* e a *týchê* também está presente e Plutarco ainda mantém sua opinião de que foi a *aretê* de Alexandre (e não a sua *týchê*) responsável pelo seu sucesso. Por fim, apesar de o autor reiterar a ideia dos tratados na *Vida de Alexandre* (isto é, de que a *týchê* foi antagônica ao rei macedônio), foi possível concluir, com base nas análises feitas, que na biografia, a *týchê*, além de aparecer com frequência, também se manifesta amiúde de forma positiva, auxiliando Alexandre nas suas ações. Isto se deve, especialmente, ao estilo narrativo de ambas as fontes e as intenções do autor com as mesmas.

Palavras-chave: *Týchê*. *Aretê*. Alexandre, o Grande. Plutarco.

ABSTRACT

This dissertation aims at understanding how *tyche* is presented in the *Life of Alexander*, as well as in the pair of treatises entitled *On the Fortune or Virtue of Alexander*, both written by Plutarch. From Plutarch's perspective, which appropriates the Aristotelian tradition into the epistemic rhetoric and discusses the life of Alexander through the confrontation between the *arete* and the *tyche*, one finds the portrait of an impeccable warrior and a philosopher of arms whose achievements are the ultimate proof of his *arete*. It is also emphasized that there is a difference of interpretation of the character in the pair of treaties and in the biography. In the latter, the Macedonian king is not such a perfect figure and idealized by the author. However, the duality between *arete* and *tyche* is also present there and Plutarch still maintains his opinion that it was Alexander's *arete* (not his *tyche*) responsible for his success. Finally, although Plutarch reinforced the idea of the treatises in the *Life of Alexander* (that is, that *tyche* was antagonistic to the Macedonian king), it is possible to conclude that in the biography the very frequent *tyche* is also manifested on a good light and helping Alexander in his actions. This is due in particular to the narrative style of both sources and the author's intentions with them.

Keywords: *Tyche*. *Arete*. Alexander the Great. Plutarch.

LISTA DE ABREVIATURAS

Aris., <i>Fís.</i> :	Aristóteles, <i>Física</i>
Hes., <i>Teo.</i> :	Hesíodo, <i>Teogonia</i>
Hom., <i>Il.</i> :	Homero, <i>Ilíada</i>
Paus., <i>D.G.</i> :	Pausânias, <i>Descrição da Grécia</i>
Pín., <i>Ol.</i> :	Píndaro, <i>Olímpicas</i>
Plut., <i>Alex.</i> :	Plutarco, <i>Vida de Alexandre</i>
Plut., <i>Dem.</i> :	Plutarco, <i>Vida de Demétrio</i>
Plut., <i>Da sor.</i> :	Plutarco, <i>Da sorte</i>
Plut., <i>Da sor. Alex.</i> :	Plutarco, <i>Da sorte ou virtude de Alexandre</i>
Pol., <i>His.</i> :	Políbio, <i>Histórias</i>
Tuc., <i>História</i> :	Tucídides, <i>História da Guerra do Peloponeso</i>

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Réplica em mármore da estátua da <i>Týchê</i> de Antiochia.	24
Figura 2 - Escultura em mármore da <i>Týchê</i> com timão e cornucópia.	25
Figura 3 - Escultura em mármore da <i>Týchê</i> com Pluto.	26
Figura 4 - Escultura da <i>Týchê</i> em um Zodíaco.	27

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
CAPÍTULO 1 - A <i>TÝCHÊ</i> ENTRE OS ANTIGOS	16
1.1 A deusa <i>Týchê</i>	17
1.2 Uma apresentação da <i>týchê</i> na literatura antiga.....	28
CAPÍTULO 2 - A <i>TÝCHÊ</i> EM PLUTARCO.....	41
2.1 O <i>corpus plutarcheum</i>	41
2.1.1 <i>Moralia</i>	43
2.1.2 <i>Vidas Paralelas</i>	47
2.1.2.1 <i>Vida de Alexandre</i>	51
2.2 A <i>týchê</i> na narrativa plutarquiana.....	52
2.2.1 <i>Da sorte ou virtude de Alexandre</i>	55
CAPÍTULO 3 - A <i>TÝCHÊ</i> DE ALEXANDRE NA NARRATIVA PLUTARQUIANA	58
3.1 Alexandre entre os modelos heroicos	59
3.2 A <i>týchê</i> de Alexandre contra “bárbaros”	65
CONCLUSÃO.....	76
REFERÊNCIAS	79
A) Fontes	79
B) Obras de Referência.....	79
C) Obras Gerais	80
DECLARAÇÃO DE AUTENTICIDADE	85

INTRODUÇÃO

Quem de nós nunca pensou (ainda que para rejeitar a ideia), em determinado momento, que há algo no controle de nossas vidas, trazendo-nos boa ou má sorte e orientando-nos a seguir um caminho específico? Além disso, quem de nós nunca teve a vontade de saber das coisas futuras, de conhecer o próprio destino? Certamente, todos nós já nos vimos em alguma dessas situações. O desejo pelo conhecimento do desconhecido e, principalmente, do futuro, reflete uma necessidade básica humana que existe desde os tempos mais remotos. Na Grécia Antiga, por exemplo, as evidências sugerem que a maioria dos gregos prestou muita atenção no futuro e nos riscos que esse representava, pois muitos entenderam o envolvimento de forças sobrenaturais e seres nos eventos e resultados nas suas vidas diárias (EIDINOW, 2011, p. 5-6).

A religião estava enraizada na sociedade grega antiga. Nenhuma esfera da vida ou morte era completamente separada ou separável do plano religioso. O conhecimento, os sentimentos e todas as eflorescências naturais ou culturais foram inspirados por uma quantidade ímpar de divindades. A agricultura foi revelada por Deméter, as técnicas e as descobertas associadas ao intelecto foram obras de Atena, a inspiração do amor derivou de Afrodite e Eros etc. (BONNECHERE, 2007, p. 145).

No período clássico, os templos sagrados dominavam os horizontes das *póleis*, as estátuas dos deuses erguiam-se pelas ruas e o cheiro de sacrifício nunca estava distante (BREMNER, 1994, p. 2). E, assim como os templos, utilizados pela comunidade grega para orar aos deuses e garantir segurança e prosperidade na sua vida, a paisagem das *póleis* estava repleta de oráculos, nos quais escravos e libertos, homens e mulheres, recebiam respostas divinas a respeito do seu futuro, visto que apenas os deuses, na sua onisciência, podiam falar das coisas ocultas e inacessíveis ao intelecto finito humano (EIDINOW, 2011, p. 6).

Desde a Antiguidade, então, o homem procura explicações para os fenômenos que lhe são incompreensíveis. Na Grécia, quando havia ocorrências que não podiam ser explicadas e que por acaso decidiam a sorte grega, essas eram atribuídas às *Moîrai* (Destino). As *Moîrai* eram as três divindades-irmãs responsáveis por controlar o fio-mãe da vida dos deuses e homens. Elas representavam uma lei da natureza que, nem mesmo Zeus, o deus supremo, podia superar (DALY, 2004, p. 87).

As *Moîrai* desempenharam um papel importante no período arcaico grego, mas foram substituídas pela *Týchê* (Sorte) no período clássico. Na mitologia grega, *Týchê* era a deusa da boa ou má sorte e com quem a Fortuna (deusa romana) foi posteriormente identificada. O poeta Hesíodo foi o primeiro autor a apresentar uma narrativa mitológica da *Týchê*, identificando-a como filha de Oceano e Tétis (*Teo.* 360-366). Outros autores, porém, apontaram-na como filha de Zeus, como, por exemplo, Píndaro (*Ol.* 12. 1-5).

Sobre o aspecto da deusa, *Týchê* era frequentemente representada usando uma coroa mural e segurando uma cornucópia. Em algumas representações, ela aparecia vendada e com dispositivos que denotavam incerteza e risco (segurando um timão de navio, por exemplo). Além disso, a deusa também foi representada artisticamente com outros atributos e de outras formas (em uma roda ou em cima de um globo), mas, em geral, a coroa mural e a cornucópia eram os adornos/objetos que a reconheciam enquanto a divindade da sorte (ARYA, 2002).

Em seu estudo, Matheson (1994, p. 19) aponta que a natureza divina da *Týchê* foi resultado de uma evolução complexa do conceito à sua personificação, pois a ideia de sorte que ela personificou era familiar aos gregos como um elemento da vida muito antes dessa se tornar uma deusa. Dentro disso, é importante considerarmos que a literatura grega nos apresenta um problema fundamental: na Antiguidade clássica não havia diferenciação entre letras maiúsculas e minúsculas (STAFFORD, 2007, p. 71-72). Assim, podemos encontrar *týchê* como um substantivo comum ou como um substantivo próprio (com “T” maiúsculo)

(GIANNOPOULOU, 1999-2000, p. 257), porém, a única maneira de distinguir a *Týchê* (deusa) de uma simples sorte é olhando para o contexto.

Dentro disso, destacamos que a *týchê* está presente em praticamente todos os gêneros literários, em autores como Aristóteles, Eurípides, Menandro, Tucídides etc., atuando em conjunto com as ações dos indivíduos (TITCHENER, 2014, p. 479). No *corpus* plutarquiano, inclusive, este termo aparece com frequência. Em *Moralia*, há três títulos que discorrem a respeito da *týchê*, que são: *Da sorte*, *Da sorte dos romanos* e *Da sorte ou virtude de Alexandre*. Já na obra *Vidas Paralelas*, Plutarco não fala especificamente da *týchê*, mas, mesmo assim, não a deixa de fora das suas narrativas biográficas.

Plutarco nasceu por volta do ano de 45 em Queroneia (Beócia) e faleceu cerca de 120 na mesma cidade. Por descender de uma família nobre, ele teve uma educação adequada para sua época, vindo a estudar em Atenas, um dos principais centros intelectuais da Antiguidade. Durante sua vida, Plutarco exerceu diversos ofícios, viajou e conheceu muitos lugares e pessoas influentes. Além disso, ele também foi um escritor profícuo, legando-nos aproximadamente 130 títulos, que estão divididos entre as suas duas e únicas obras intituladas *Moralia* e *Vidas Paralelas*. A primeira é uma coleção de ensaios e tratados sobre diferentes assuntos (filosofia, política, religião, educação etc.). Por sua vez, a segunda obra reúne 48 biografias, organizadas em pares, de personalidades políticas e militares greco-latinas (PERRIN, 1967, p. XI-XII; DUFF, 2002, p. 1; SILVA, 2006, p. 25-28). Os pares de biografias seguem a seguinte estrutura lógica: primeiro, a vida de um grego e, em segundo, a de um romano. Após o relato das duas vidas, há a *synkrisis* (comparação), onde o autor põe em evidência as virtudes e os vícios das suas personagens (SAPERRE, 2015, p. 6). Todavia, destacamos que apenas alguns pares possuem as suas comparações, uma vez que muitas delas foram perdidas ou nem mesmo chegaram a ser escritas.

Para Plutarco, o homem é um agente independente, dotado da oportunidade de intervenções de influências externas no processo da sua formação e do seu desenvolvimento. Na narrativa plutarquiana, porém, a *týchê* é outro tipo de influência, uma força divina que pode afetar o estado moral do sujeito. Ela funciona como um fator determinante na revelação do *êthos* (caráter) (XENOPHONTOS, 2016). Dentro disso, Pinheiro (2013, p. 38) aponta que as personagens biografadas por Plutarco denotam a valorização do autor pela liberdade individual, a qual, segundo ele, induz os homens a seguir ou não no caminho da *aretê*. Assim sendo, a explicação para as vitórias, os infortúnios etc. está, sobretudo, no comportamento humano, que se torna independente da ação divina ou do destino (PINHEIRO, 2013, p. 38). Na concepção de Plutarco, então, o aprendizado da *aretê* é importante para o aperfeiçoamento do *êthos*. Tal ideia está, inclusive, de acordo com a visão platônica de educação, centrada na prática da filosofia para a construção de um caráter virtuoso.

Como vimos, o caráter pode ser influenciado ou por circunstâncias externas ou pela ação individual. Nesse contexto, destacamos a assertiva de Pinheiro (2013, p. 41), de que as *Vidas Paralelas* de Plutarco seguem em geral três princípios: 1º) Aquilo que o homem faz é determinado pelo seu caráter, no qual a educação tem papel decisivo; 2º) O interesse de Plutarco em interpretar e julgar as qualidades morais de cada biografado dá espaço para que o leitor forme uma opinião moral; 3º) A construção moral e ideológica tem o objetivo de educar o leitor, tornando-o um ser humano melhor e estimulando-o a um autoexame. Portanto, dentro do caráter humano agem a *phýsis* (natureza), a *paideía* (educação) e as *práxeis* (ações), contribuindo cada um desses elementos, à sua medida, para a formação do mesmo.

Em *Vidas Paralelas*, então, temos a *Vida de Alexandre*, a terceira maior biografia da obra e também uma das mais conhecidas. Para compô-la, Plutarco selecionou materiais que melhor se adequavam ao seu objetivo (o de evidenciar o caráter do herói). Além da biografia de Alexandre, Plutarco também redigiu o par de tratados *Da sorte ou virtude de Alexandre*

para defender a ideia de que as conquistas do rei macedônio deviam-se mais a sua *aretê* do que a sua *týchê*. Os tratados foram compostos durante a juventude de Plutarco e são produtos do estilo retórico da época, que procurava elogiar uma personagem ilustre.

Conforme aponta Liparotti (2017, p. 14), esses discursos foram primeiro endereçados aos ouvintes da escola de retórica e, em seguida, aos críticos cínico-estoicos. Neles, Plutarco montou um retrato discursivo que, além de conter descrições imagéticas ricas em detalhes, também demonstrou as virtudes de Alexandre, sobrepondo-as aos seus vícios (expressamente divulgados pela crítica cínico-estoica).

Assim, o par de tratados é uma narrativa de tom muito mais laudativo (pois seguem as leis da eloquência epidítica) do que a biografia, que retrata com maior cuidado o perfil psicológico de Alexandre e os acontecimentos em torno da sua vida. Em verdade, por querer responder a questão dominante (se o sucesso de Alexandre deveu-se à sua *týchê* ou sua *aretê*), Plutarco acabou apreciando nos discursos, sobretudo, o lado filosófico do rei macedônio. Ao confrontar a *týchê* e *aretê*, ele comparou Alexandre a outras personalidades antigas, tais como: Platão, Ciro, Agesilau etc. (PINHEIRO, 2013; LIPAROTTI, 2017). O autor tinha apreço pelos homens que, conscientes das suas limitações, recorriam à filosofia e conseguiam passar das palavras e ideias às *práxeis*. Alexandre era, no caso, um desses homens.

Tendo em vista o que foi dito até aqui, nossa problemática gira em torno do seguinte questionamento: por que, na *Vida de Alexandre*, a *týchê* se comporta, na maior parte das vezes, de forma positiva, ajudando o rei macedônio nas suas empresas, se em *Da sorte ou virtude Alexandre*, Plutarco é contrário a esta ideia? Para esta pergunta, a hipótese que temos gira em torno do estilo discursivo de cada uma das duas obras (um biográfico e outro epidítico) e ao contexto em que ambas foram escritas.

Assim sendo, esta pesquisa investiga como a *týchê* se manifesta na *Vida de Alexandre*. Ressaltamos, ainda, que analisaremos a biografia em paralelo com o par de tratados

epidíticos. Para tanto, selecionamos da biografia passagens nas quais a *týchê* aparece em episódios marcantes da carreira militar do rei macedônio, que são: uma sorte divina é enviada a Alexandre no percurso pela Panfília (Plut. *Alex.* XVII. 3), Alexandre regozija-se da sua boa sorte e é presenteado pela Sorte na sua tática contra os persas (Plut. *Alex.* XX. 3-4), a Sorte ajuda Alexandre a derrotar os malos na Índia (Plut. *Alex.* LXIII. 2).

A presente dissertação está dividida em três capítulos. O primeiro capítulo é de caráter introdutório. Na ocasião, apresentamos a deusa *Týchê*, observando seu papel e importância à luz das sociedades antigas e, além disso, discorremos sobre a presença do conceito (*týchê*) nos principais autores antigos, tais como: Aristóteles, Eurípides, Menandro, Tucídides, Políbio etc. O segundo capítulo é dedicado exclusivamente a Plutarco e a concepção da *týchê* na sua narrativa. Por fim, o terceiro e último capítulo analisa como a *týchê* se manifesta na *Vida de Alexandre* em paralelo ao par de tratados *Da sorte ou virtude de Alexandre*.

CAPÍTULO 1 - A *TÝCHÊ* ENTRE OS ANTIGOS

“Pois o que os homens descobrem ou aprendem,
se tudo é obtido por acaso?”

(τί γὰρ εὕρετόν ἢ τί μαθητόν ἐστὶν ἀνθρώποις,
εἰ πάντα περαίνεται κατὰ τύχην;).

(Plut. *Da sor.* 98A)

Na Antiguidade, havia diferentes maneiras pelas quais as incertezas podiam ser percebidas e uma delas era por meio da adivinhação (ou divinação). A adivinhação¹ consistia no ato ou esforço de predizer coisas distantes no tempo e espaço. Ela determinava o significado dos eventos e resultados incertos das atividades humanas, predizendo pensamentos ou sentimentos dos indivíduos e mudanças futuras nas suas vidas através do uso de técnicas variadas de consulta aos oráculos². Ou seja, pela adivinhação era possível conhecer o futuro. Porém, caso ela não funcionasse, o futuro não podia ser conhecido, uma vez que esse era baseado no acaso (BEERDEN, 2013, p. 207).

Na Grécia Antiga, em especial no período arcaico, a ideia de acaso estava associada às *Moîrai*. Elas eram as três divindades-irmãs que personificavam o destino de cada deus ou indivíduo (Cf. EIDINOW, 2011, p. 30-44). Todavia, a noção de “acaso” tornou-se mais evidente na Grécia clássica. Nesse período, então, a função das *Moîrai* foi substituída pela *Týchê*. Na literatura, a palavra *moîra* significa “a parte ou porção que cabe a cada um na vida”, seja deus ou humano e permanece inalterável, ao passo que a *týchê* tem um poder múltiplo e versátil, pois não é fixa e pode ser alterada a todo o momento. Os deuses não têm (nem mesmo Zeus), em princípio, qualquer poder sobre a *moîra*. Contudo, além da *týchê*, a

¹ Para mais informações sobre divinação e práticas divinatórias na Grécia Antiga, conferir Eidinow (2007), Collins (2008), Johnston (2008) e Beerden (2013).

² Na Antiguidade, o oráculo podia se referir ou à divindade consultada, ou ao intermediário humano que transmitia a resposta, ou, ainda, ao local onde a resposta era dada.

moîra pode ser considerada uma emanção do divino e, assim, atribuída à vontade dos deuses (REBELO, 1995, p. 179-180).

Dentro disso, um esclarecimento de caráter etimológico precisa ser feito sobre a *týchê* para que o leitor possa compreender melhor este e os demais capítulos da dissertação. *Týchê* era uma palavra muito familiar no cotidiano dos gregos antigos, um substantivo comum e próprio (com “T” maiúsculo)³, que nunca perdeu sua conexão com o verbo *tynchánô*⁴, que em geral significa “acontecer por acaso”. Assim, *týchê* possui os seguintes significados: acaso, acidente, sucesso, sorte (boa ou má), destino etc. (KERSHAW, 1986, p. 2/2; ARYA, 2002, p. 37; CHANTRAINE, 1999, p. 1142-1143; GIANNOPOULOU, 1999-2000, p. 257; ABBAGNANO, 2007, p. 920-921; EIDINOW, 2011, p. 45). No entanto, destacamos que o significado primário para *týchê* é “sorte” (KERSHAW, 1986, p. 2/3).

1.1 A deusa *Týchê*

A personificação era um fenômeno importante no pensamento e na prática religiosa grega. Dentro disso, o antropomorfismo era uma característica fundamental do panteão grego, uma vez que os deuses do Olimpo eram consistentemente representados como humanos na sua forma física, emoções e traços de caráter. Assim, o homem serviu como “veículo” para representar qualquer coisa que sentisse ter poder divino (STAFFORD, 2007, p. 70). No caso da *Týchê*, Matheson (1994, p. 19) aponta que a natureza divina da deusa foi resultado de uma

³ O termo *týchê* pode aparecer ou como um substantivo comum (como o que acontece com alguém ou um estado de ser, feliz ou infeliz), ou como um substantivo próprio (como um agente indefinido, sobrenatural, externo ao controle e à compreensão dos indivíduos). Embora não represente uma dicotomia clara e absoluta, esta distinção nos ajudará ao longo do primeiro capítulo (e também do restante da dissertação) a escolher qual a melhor tradução para cada caso.

⁴ No dicionário online Perseidas, *tynchánô* pode significar: 1. Atingir algo ou alguém (ac. ou gen.); 2. Encontrar por acaso, deparar algo (gen.); 3. Ser bem sucedido, ter sorte de (part.); 4. Obter por acaso, alcançar, conseguir (gen. ou ac. ou inf.), da parte de alguém (gen. ou παρὰ, πρὸς, ἐκ ou ὑπὸ e gen.); 5. Fazer valer algo (gen.); 6. Falar atingindo o ponto, na medida certa, encontrar a expressão justa; 7. Intr. encontrar-se, estar presente por acaso ou justamente. 8. Estar ocupado com, estar às voltas com algo (ἐν ou ἐπὶ e dat.); 9. Acontecer por acaso, suceder, caber por sorte a alguém (dat.); 10. Modalizador (ideia de coincidência, de casualidade) calhar de (part.), às vezes com (part. de εἶναι subent.) (PERSEIDAS, 2017).

evolução complexa desde a ideia à sua personificação, que teve seu registro no período clássico e manteve-se em evidência até o helenístico. A concepção de sorte que *Týchê* personificou era familiar aos gregos como um elemento da vida muito antes dessa se tornar uma divindade. Além disso, a função que a deusa desempenhou nos acontecimentos da história e nas vidas individuais foi comumente o foco de muitos filósofos e poetas (como veremos no decorrer deste capítulo). No entanto, o reconhecimento da *týchê* como uma força, além do controle e muitas vezes em contradição com os planos dos homens, era diferente do reconhecimento da *Týchê* como uma divindade, que podia ser agradada por meio de oferendas, na expectativa de garantir uma boa sorte.

Týchê não é mencionada na *Ilíada* e nem na *Odisseia* (ARYA, 2002, p. 37), apenas no hino homérico *A Deméter* (420), no qual ela aparece como uma ninfa (FERGUSON, 1970, p. 77; KERSHAW, 1986, p. 2/4; MIANO, 2018, p. 161-163). No episódio, Perséfone relata a sua mãe, Deméter, como ela havia sido capturada por Hades, deus do submundo. Na ocasião, a deusa menciona o nome de *Týchê* e outras oceaninas que brincavam com ela no momento do seu rapto (Cf. Paus. *D.G.* IV. 30. 4).

Assim, o primeiro relato genealógico da *Týchê* foi feito por Hesíodo. Em *Teogonia* (360-366), o poeta a descreveu como uma das filhas de Oceano e Tétis (FERGUSON, 1970, p. 77; KERSHAW, 1986, p. 2/4; CHAMPEAUX, 1987, p. 41, 127; MATHESON, 1994, p. 20; EIDINOW, 2011, p. 45; MIANO, 2018, p. 161-163), vejamos:

[...] Εὐδώρα τε **Τύχη** τε καὶ Ἀμφιρῶ Ὠκυρόη τε
καὶ Στύξ, ἣ δὴ σφεων προφερεστάτη ἐστὶν ἀπασέων.
αὗται δ' Ὠκεανοῦ καὶ Τηθύος ἐξεγένοντο
πρεσβύταται κοῦραι: πολλαὶ γὰρ μὲν εἰσι καὶ ἄλλαι.
τρὶς γὰρ χίλιαί εἰσι τανύσφυροι Ὠκεανῖναι,
αἳ ῥα πολυσπερέες γαῖαν καὶ βένθεα λίμνης
πάντη ὁμῶς ἐφέπουσι, θεάων ἀγλαὰ τέκνα.

[...] Doadora, **Sorte**, Circunflui, Velozflui
e Estige, que é a mais velha de todas elas.
Essas nasceram de Oceano e Tétis,
as filhas mais admiráveis; há certamente muitas outras ainda.

Pois existem três mil oceaninas de tornozelos finos,
que dispersas em terra e águas profundas seguem
igualmente por toda parte, esplêndidas criaturas entre as deusas.

De acordo com Hesíodo, *Týchê* era uma das oceaninas (ninfas aquáticas)⁵, que personificava a fecundidade das águas, que fertilizava a terra e alimentava as populações. Para Matheson (1994, p. 20), a relação entre sua origem e o papel atribuído posteriormente a *Týchê*, como protetora cívica e deusa da sorte, não teria sido óbvio, mas teria evoluído por meio de vários canais possíveis: 1º) Em uma sociedade agrícola, *Týchê* pode ter sido vista inicialmente como protetora de um recurso natural valioso, que trouxe prosperidade para uma determinada região (um dos papéis atribuídos à deusa posteriormente); 2º) Como ninfa aquática, pode ter sido uma figura importante de algum local, que mais tarde personificou-se em *Týchê* e, assim, recebeu a função de protetora desse local; 3º) Como filha de Oceano, sua importância pode ter aumentado à medida que a Grécia acrescentava o comércio em sua economia agrícola, em reconhecimento dos perigos das viagens marítimas.

Diferente de Homero e Hesíodo, o poeta lírico Álcman, no século VII a.C., disse que *Týchê* era “irmã da Boa Ordem e Persuasão e filha da Providência” (“Εὐνομίας καὶ Πειθοῦς ἀδελφὰ καὶ Προμαθείας θυγάτηρ”) (Plut. *Da sor. rom.* 318A).

No período arcaico, *Týchê* foi vista como uma divindade menor, uma ninfa, sem muita importância. Sua persona literária entrou em cena, então, apenas no período clássico (EIDINOW, 2011, p. 45). Nesse momento, a deusa assumiu uma posição de relevância nas *póleis*, tendo sua imagem associada à proteção e, por conseguinte, ao destino das cidades gregas (visto que uma *pólis* podia se tornar muito próspera ou ser inteiramente destruída por um revés da sorte). Dentro disso, uma das passagens mais famosas dessa época e que destaca

⁵ Na mitologia grega, as oceaninas eram as três mil ninfas que presidiam as fontes de água doce (das nuvens de chuva às nascentes e fontes subterrâneas) da Terra. Todas eram filhas de Oceano e Tétis. Por sua vez, algumas das oceaninas personificavam bênçãos divinas, tais como: Clímene (Fama), Métis (Sabedoria), Telesto (Sucesso), *Týchê* (Sorte), entre outras ninfas (THEOI, 2000).

a função de protetora da cidade (ou cívica) da *Týchê* pode ser vista em Píndaro. Vejamos *Olímpicas* (XII. 1-5):

λίσσομαι, παῖ Ζηνὸς Ἐλευθερίου,
 ἡμέραν εὐρυσθενέ' ἀμφιπόλει, σώτειρα **Τύχα**.
 τὴν γὰρ ἐν πόντῳ κυβερνῶνται θαῖ
 νᾶες, ἐν χέρσῳ τε λαιψηροὶ πόλεμοι
 κάγοραὶ βουλαφόροι.

Suplico-te, filha de Zeus Libertador,
 cuida de Hímera poderosa, salvadora **Sorte**.
 Pois por ti, no mar, são governadas as velozes
 naus e, na terra, ágeis batalhas
 e assembleias deliberativas.

Píndaro⁶ compôs esta ode⁷ em 465 a.C. para homenagear Ergóteles e sua vitória nos jogos olímpicos de 472 a.C. Ergóteles era de Cnossos (Creta), mas foi exilado da sua pátria por questões políticas e migrou para Hímera (Sicília), onde tornou-se um atleta talentoso (Cf. Paus. *D.G.* VI. 4. 11). Sobre a passagem anterior, três aspectos precisam ser observados: 1º) Píndaro reconhece *Týchê* (Sorte) como filha de Zeus, mostrando-nos, assim, que existe uma relação de parentesco entre ambos e que há mais de um mito de origem para a deusa. Além disso, o autor também invoca *Týchê* como “salvadora” (“σώτειρα”), indicando que ela, assim como seu pai, assegura a justiça nos assuntos humanos; 2º) O poeta dá indícios da relação da *Týchê* com a água, o que reitera a genealogia da deusa constituída por Hesíodo e, assim, suas principais características: mutabilidade e instabilidade; 3º) Píndaro associa a segurança de Hímera à ação da *Týchê*, indicando seu papel de protetora cívica. Dentro da esfera de ação da deusa, vimos também que ela era capaz de controlar velozes naus em mar e batalhas e assembleias deliberativas em terra. Na Grécia Antiga, esses eventos representavam atividades humanas e estavam associados à libertação das cidades, uma vez que as guerras e assembleias

⁶ Píndaro (ca. 517 a.C. - ca. 438 a.C.) talvez seja o maior poeta lírico da Grécia Antiga, tendo escrito as *Odes* (ou *Odes Triunfais*), divididas em quatro livros: *Olímpicas*, *Píticas*, *Nemeias* e *Ístmicas*. Essas odes são homenagens aos vencedores dos quatro principais festivais (olímpico, pitiano, nêmico e istmo) de atletismo grego (HARD, 2004, p. 15-16).

⁷ Odes são poesias próprias para canto, compostas em tom laudativo e divididas em estrofes simétricas.

faziam parte das relações políticas entre os homens (FERGUSON, 1970, p. 77, 84; KERSHAW, 1986, p. 2/12-13; MATHESON, 1994, p. 20-21; EIDINOW, 2011, p. 46; MIANO, 2018, p. 163-165).

Como vimos anteriormente, *Týchê* começou a ganhar notoriedade no período clássico como deusa da sorte e protetora cívica. Inclusive, *Týchê* era adorada em várias partes da Grécia, mas mais particularmente pelos atenienses, que acreditavam em sua especial predileção pela sua cidade. Entretanto, foi durante o período helenístico que ela se tornou, de fato, uma divindade influente e universalmente conhecida (Egito, Roma etc.). A proeminência da deusa resultou da nova configuração que as cidades assumiram⁸ após a Batalha de Queroneia (338 a.C.) e das conquistas de Alexandre, o Grande. Nessa época, o universo grego aumentou expressivamente. O horizonte político se modificou e aqueles que não eram gregos acabaram fazendo parte da experiência diária. E, ao mesmo tempo em que a cultura grega se expandia e influenciava regiões do Egito à Índia, ela também era influenciada (BROUCKE, 1994, p. 37). Tendo em vista a diversidade cultural presente, *Týchê* representava o ponto em torno do qual todos os cidadãos podiam se reunir e, apesar das diferentes origens culturais ou crenças religiosas, todos tinham interesse no destino comum da sua cidade⁹. Assim, *Týchê* se tornou a grande protetora das cidades do mundo antigo, o que também permitiu sua sobrevivência nas cidades cristãs do período conhecido por Antiguidade Tardia (BROUCKE, 1994, p. 44; EIDINOW, 2011, p. 51).

A respeito disso, Beerden (2013, p. 208) coloca que alguns estudiosos relacionaram essa ascensão ao fato de que as estruturas das *póleis* tornaram-se mais fracas no período helenístico, tornando a vida mais incerta e a percepção sobre a *Týchê* mais forte. No entanto, o

⁸ Para um cidadão que habitava uma *pólis* antes do período helenístico, essa não era apenas uma entidade topográfica ou física, mas, antes, um grupo coerente de indivíduos que viviam conforme um sistema político comum e compartilhavam crenças religiosas semelhantes.

⁹ Aos cidadãos gregos, então, a *Týchê* oferecia um ponto estável de comunhão e coesão com seus compatriotas. Aos governantes, porém, servia como uma fonte poderosa e unificadora de propaganda (em moedas, esculturas, epígrafes etc.). Assim, era comum que esses, para reivindicar um relacionamento com a deusa, assumissem seus atributos (EIDINOW, 2011, p. 51).

autor afirma que seria insensato descartar a possibilidade de que houve outros fatores que contribuíram para o aumento da importância de *Týchê*.

Ainda sobre a função de protetora cívica da *Týchê*, o geógrafo grego Pausânias também deu sua contribuição. Vejamos *Descrição da Grécia* (IV. 30. 6):

[6] Βούπαλος δέ, ναούς τε οἰκοδομήσασθαι καὶ ζῶα ἀνὴρ ἀγαθὸς πλάσαι, Σμυρναίοις ἄγαλμα ἐργαζόμενος **Τύχης** πρῶτος ἐποίησεν ὧν ἴσμεν πόλον τε ἔχουσιν ἐπὶ τῇ κεφαλῇ καὶ τῇ ἐτέρᾳ χειρὶ τὸ καλούμενον Ἀμαλθείας κέρας ὑπὸ Ἑλλήνων. οὗτος μὲν ἐπὶ τοσοῦτο ἐδήλωσε τῆς θεοῦ τὰ ἔργα: ἦσε δὲ καὶ ὕστερον Πίνδαρος ἄλλα τε ἐς τὴν **Τύχην** καὶ δὴ καὶ Φερέπολιν ἀνεκάλεσεν αὐτήν.

[6] Búpalo, um homem hábil em construir templos e moldar imagens, produziu a estátua da **Sorte** em Esmirna e foi o primeiro que conhecemos a moldá-la usando uma esfera celestial sobre a cabeça e segurando com uma das duas mãos o chifre de Amalteia, como os gregos o chamam. Ele revelou assim as funções da deusa; mais tarde, Píndaro também declamou outras funções da **Sorte** e a invocou como protetora cívica.

Com relação à passagem acima, temos três observações a fazer. A primeira delas é de ordem linguística¹⁰. Como vimos, a deusa Sorte (*Τύχη*) aparece em dois momentos da passagem com escritas diferentes; primeiro como “*Τύχης*” e, em seguida, como “*Τύχην*”. Isso ocorreu porque, como *Τύχη* é um substantivo feminino de primeira declinação¹¹, quando declinado no genitivo singular, sua terminação resulta em “ης” (“*ēs*”) e, quando no acusativo singular, resulta em “ην” (“*ēn*”). Por sua vez, a segunda observação diz respeito ao fato de Búpalo¹² ter sido o primeiro a moldar uma imagem da *Týchê* com o chifre de Amalteia (referindo-se à *cornu copiae* ou cornucópia). Sobre isso, Fullerton (1990, p. 85-86) nos diz que a existência da estátua de Búpalo é duvidosa, uma vez que ela não foi descrita por Pausânias no estilo arcaísta. Ele acredita que Pausânias confundiu Búpalo com outro artista

¹⁰ O grego utilizado por Pausânias é o *koiné* (ou helenístico). O *koiné* emergiu após o período clássico grego (ca. 300 a.C.) e permaneceu em exercício até mais ou menos os anos 300.

¹¹ O idioma grego utiliza o sistema de declinação. Este sistema permite que as funções sintáticas das palavras se expressem por meio das terminações de seus radicais. No caso do grego *koiné*, a primeira declinação é voltada apenas para nomes femininos e masculinos. Assim, os nomes femininos têm o nominativo singular terminado em “α” ou “η”. Por sua vez, os masculinos têm o nominativo singular terminado em “ας” ou “ης”.

¹² Artista grego (da ilha de Chio) do século VI a.C.

helenístico de mesmo nome (Cf. ARYA, 2002, p. 70-71; MIANO, 2018, p. 163). Por fim, a terceira e última observação está relacionada à informação apresentada por Pausânias, que apontou Píndaro como o responsável por atribuir o título de “protetora cívica” (“Φερέπολιν”)¹³ a *Týchê* (CHAMPEAUX, 1982, p. 458 e 1987, p. 51; KERSHAW, 1986, p. 2/13-14; MATHESON, 1994, p. 21; PALAGIA, 1994, p. 65).

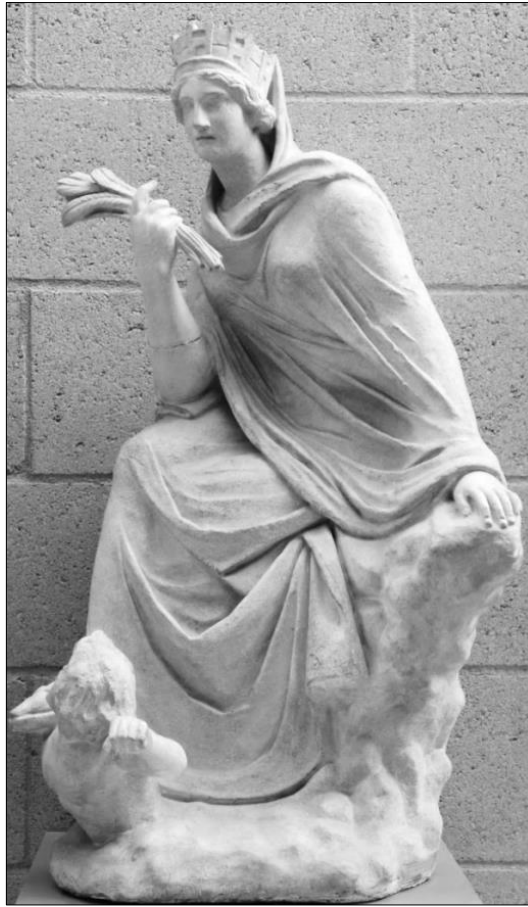
Pausânias viveu na época imperial. Nesse período, a Fortuna (versão latina de *Týchê*) era uma deusa muito popular e venerada na Itália Antiga (tendo em vista a quantidade de templos, santuários e epítetos que foram dedicados a ela)¹⁴. As fontes literárias, epigráficas e arqueológicas combinadas de Sorte e Fortuna e as ideias que as deusas incorporaram foram importantes na vida cotidiana dos gregos e romanos. Elas eram as poderosas divindades do acaso, da sorte e do destino, vistas como inconstantes, mutáveis, voláteis e imprevisíveis por natureza (BEERDEN, 2013, p. 208).

Com relação à produção artística da *Týchê* e Fortuna, Arya (2002) afirma que tanto os gregos contribuíram para a construção imagética da Fortuna quanto os romanos da Sorte. Assim, apresentaremos a seguir algumas representações artísticas da *Týchê*. No entanto, destacamos que nosso objetivo aqui não é fazer uma análise de toda arte produzida da deusa, mas sim uma análise instrumental, mostrando com base em algumas figuras como ela era representada artisticamente na Antiguidade, destacando os atributos (objetos) e adornos que a acompanhavam e o que esses significavam à luz das sociedades antigas.

Na Figura 1, então, temos uma das réplicas feitas da estátua da *Týchê* de Antiochia (ca. 300 a.C.). Vejamos na sequência:

¹³ Para mais informações sobre o léxico de Píndaro, conferir Slater (1969).

¹⁴ Ver os trabalhos de Champeaux (1982; 1987) e Miano (2018).



**Figura 1 - Réplica em mármore da estátua da *Týchê* de Antiochia¹⁵.
Fonte: Museus Vaticanos, Cidade do Vaticano.**

Na imagem acima, a deusa está sentada sobre uma rocha (monte Sípilo, atual Turquia) e apoiada sobre as costas do deus-río Orontes. Além disso, *Týchê* está usando uma coroa mural¹⁶ com véu e segurando um ramo de trigo na sua mão direita. Como o trigo foi amplamente cultivado e consumido nas regiões do Crescente Fértil e Médio Oriente, podemos supor que *Týchê* era considerada a provedora deste alimento aos habitantes de Antiochia.

¹⁵ Disponível em: <<https://museum.classics.cam.ac.uk/collections/casts/tyche-antioch>>. Acesso em: 22 de janeiro de 2018.

¹⁶ A coroa mural foi introduzida na arte grega por Eutíquides de Sicião (ca. 335-275 a.C.), o criador da famosa estátua da *Týchê* de Antiochia. Esse objeto representava figurativamente os muros de uma cidade, no caso, a cidade em que a *Týchê* era patrona, denotando, assim, sua função política de guardiã dessa cidade (LIVIUS, 2010).

Na Figura 2, *Týchê* está usando uma coroa mural com véu e segurando uma cornucópia (mão esquerda) e um timão (mão direita). Vejamos abaixo:



**Figura 2 - Escultura em mármore da *Týchê* com timão e cornucópia¹⁷.
Fonte: Museu Pio-Clementino, Cidade do Vaticano.**

A cornucópia era uma peça de origem agrária, que simbolizava fertilidade e abundância. Sobre esse objeto, a mitologia oferece diferentes explicações para sua origem. Contudo, a história mais conhecida está relacionada com o nascimento de Zeus, que precisou ser escondido ainda recém-nascido de Cronos, seu pai. Em uma caverna no Monte Ida (Creta), o pequeno deus foi protegido e amamentado pela cabra Amalteia. Certo dia, enquanto Zeus brincava com Amalteia, ele acidentalmente quebrou um dos seus chifres, que mais tarde

¹⁷ Disponível em: <<http://www.theoi.com/Gallery/S18.4.html>>. Acesso em: 24 de janeiro de 2018.

recebeu o poder de fornecer alimentos sem fim. Na arte antiga, portanto, esse objeto remetia a ideia de abundância, fartura.

Na Figura 3, além do timão e da cornucópia, *Týchê* também está segurando o bebê Pluto (mão esquerda). Vejamos abaixo:



**Figura 3 - Escultura em mármore da *Týchê* com Pluto¹⁸.
Fonte: Museus Arqueológicos de Istambul, Istambul (Turquia).**

Na imagem acima, *Týchê* está segurando parcialmente um timão na mão direita (assim como na Figura 2). Na arte, esse objeto expressava o poder que a deusa tinha de controlar o sentido das coisas humanas e também de ser imprevisível, podendo mudar de direção a

¹⁸ Disponível em: <<http://www.theoi.com/Gallery/S18.1.html>>. Acesso em: 24 de janeiro de 2018.

qualquer momento. Por sua vez, a representação da *Týchê* com o bebê Pluto (filho de Deméter) indicava a generosidade da deusa, visto que ele era considerado um deus caridoso, que distribuía riquezas.

Além dessas representações, *Týchê* foi retratada também de outras maneiras e com outros atributos. Há representações da deusa, por exemplo, acompanhada de uma esfera sobre a cabeça ou posicionada em cima de um globo. Na arte grega, o globo era um objeto que denotava o formato do mundo. A *Týchê* em cima dele significava o poder que ela tinha sobre o destino do mundo e dos homens (ARYA, 2002, p. 80-81).

Por fim, outro dispositivo ainda deve ser mencionado: a roda. A associação da roda com a *Týchê* promovia a ideia de uma deusa caprichosa e instável. No caso da Fortuna, o material romano sugere que a roda se referia aos reveses que a vida dá e ao poder que a deusa tinha sobre a vida dos indivíduos (MATHESON, 1994, p. 23; ARYA, 2002, p. 84-88). Vejamos abaixo:



**Figura 4 - Escultura da *Týchê* em um Zodíaco¹⁹.
Fonte: Museu de Arte de Cincinnati, Ohio (EUA).**

A roda remetia aos ciclos do destino. Tendo em vista seu movimento circular, nada podia se manter eternamente no topo e nem no sopé, ou seja, em decadência. A roda girava e,

¹⁹ Disponível em: <<http://isaw.nyu.edu/exhibitions/time-cosmos/objects/roundel-bust-atargatis>>. Acesso em 25 de janeiro de 2018.

então, iniciava-se um novo ciclo. Assim, a roda compreendia a ideia de que o homem sempre estava sujeito aos caprichos da deusa e que o controle absoluto da sua vida era algo ilusório.

1.2 Uma apresentação da *týchê* na literatura antiga

Como vimos na primeira seção deste capítulo, Hesíodo foi o primeiro autor a desenvolver uma narrativa mitológica para *Týchê*. Na ocasião, o poeta a descreveu como uma ninfa, filha de Oceano e Tétis. No período clássico, *Týchê* evoluiu de uma oceanina para a deusa da sorte e tornou-se uma figura influente na vida dos cidadãos gregos, reconhecida como a protetora das cidades. Entretanto, no período helenístico, a deusa passou a ser amplamente venerada e conhecida, tendo sua imagem associada a outras divindades, tais como: Fortuna (Roma) e Ísis (Egito). *Týchê* foi tão importante na vida desses povos, que foi abordada nos mais diversos gêneros literários. Assim, nosso objetivo com esta segunda seção é promover uma exposição do uso da *týchê*²⁰ nos principais autores antigos.

A começar pela filosofia, Aristóteles foi um dos filósofos antigos que mais discutiu a *týchê*²¹. Na *Física* (II. 5. 196B10 a 25)²², ele analisou a noção de causa accidental, dividindo-a em dois tipos: *týchê* e *autómaton*. As noções de *týchê* e *autómaton* foram assimiladas à noção de “acaso”. Porém, os significados de *týchê* e *autómaton*, longe de serem os mesmos, foram muitas vezes o oposto um do outro. Como vimos na seção anterior, *Týchê* era a deusa responsável pela sorte ou infortúnio dos homens, intervindo tanto na vida individual quanto na coletiva desses. Essa visão pode ser encontrada nas *Leis* (Cf. 709A-712A) de Platão,

²⁰ Como vimos no início deste capítulo, este termo pode se referir tanto a algo que acontece com alguém ou a um estado de ser (feliz ou infeliz) quanto a uma divindade, capaz de causar mudanças na vida humana.

²¹ Para uma leitura mais detalhada, ver Gutiérrez (2009).

²² Para Aristóteles, tudo acontece por meio de algo ou alguma coisa. Não há movimento ou mudança sem causa. Assim, na sua obra *Física*, o filósofo retoma algumas das questões já trabalhadas por ele em *Metafísica*, afirmando que as substâncias se manifestam por meio de quatro causas (princípios explicativos das coisas) (*Fís.* II. 3. 194B): 1) Causa Material (a matéria da qual a coisa é feita); 2) Causa Formal (o que faz a coisa, ou seja, sua essência); 3) Causa Eficiente (a origem da coisa, ou seja, aquilo que a tornou possível); 4) Causa Final (o motivo pelo qual a coisa existe).

quando o filósofo se refere à *týchê* como uma força divina, responsável pela sorte do cidadão e da *pólis*. Todavia, Aristóteles a destituiu desse caráter místico e a incluiu na sua teoria das causas físicas. Assim, na concepção aristotélica, o termo *týchê* é traduzido por “sorte” e se aplica à esfera das ações humanas. Por sua vez, *autómaton* é traduzido por “espontaneidade”, ou seja, aquilo que é espontâneo na *phýsis* (natureza).

Aristóteles explica que a diferença entre ambos os termos é que *autómaton* é uma noção mais ampla que *týchê*, pois tudo que se deve à sorte deve-se à espontaneidade, mas o contrário não é verdadeiro (*Fís.* II. 15. 197A35). A sorte se refere ao plano das decisões morais, das escolhas que concernem ao homem (*Fís.* II. 5. 197B). Ou seja, a sorte e o resultado dela só pertencem aos que são passíveis de ter uma boa ou má sorte. No entanto, sobre as coisas inanimadas, animais e crianças, o filósofo nada diz se eles possuem boa ou má sorte (*Fís.* II. 5. 197B5). Por sua vez, espontaneidade aplica-se às coisas que acontecem na *phýsis* (*Fís.* II. 5. 197B20). Em resumo, a sorte descreve eventos internos, que implicam a conduta deliberada por uma inteligência humana, enquanto que espontaneidade dá conta dos eventos da *phýsis* (SALATIEL, 2009, p. 133-134; DUDLEY, 2012, p. 48-49).

Em oposição às abordagens de Leucipo e Demócrito²³, segundo os quais o universo é resultado de uma mera causa eficiente, onde tudo ocorre por *anáγκê* (necessidade), Aristóteles admite a existência de um acaso real como causa accidental. O acaso tem, então, as características da imprevisibilidade e indeterminação, visto que não ocorre sempre e nem há como determinar o que o provocou ou quais foram as suas causas (por isso são acidentais). Assim, não há em Aristóteles qualquer incompatibilidade entre *týchê*, *autómaton* e *anáγκê* (SALATIEL, 2009, p. 134).

²³ Leucipo de Mileto (500 a.C.) e seu discípulo Demócrito de Abdera (460 a.C.) constituem juntos o pensamento atomista de que toda a matéria era descontínua e formada por partículas muito pequenas e indivisíveis (os átomos). Além disso, suas ideias não explicam apenas a formação do mundo, mas também a constituição da alma e dos corpos a partir da relação átomo-vazio (ser-não ser) interdependentes.

A respeito dessas duas causas (*týchê* e *autómaton*), mas agora voltadas para o campo da ética, Aristóteles argumenta, por um lado, a existência de um impulso baseado na *aretê*, entendido como a principal causa da *eudaimonía* (felicidade), mas, por outro lado, não exclui na sua *Ética a Nicômaco* a *anánkê* da boa sorte para a obtenção dos objetivos humanos. Esta abordagem básica entre as duas forças (*aretê* e *týchê*) será aceita depois pelos discípulos da escola peripatética, que direcionarão seus esforços para valorizar uma ou outra, de acordo com as concepções particulares de cada uma em matéria física ou ética (GALLARTE, 2013, p. 3).

Na *Carta a Meneceo*, Epicuro mostra como ele aplicou a teoria atomista da *anánkê* de Demócrito à *týchê*, estendendo conceitos próprios da física na sua visão de ética. Para Epicuro, as coisas acontecem por causa da intervenção de três fatores principais: *anánkê*, *týchê* e *par' hêmas* (entre nós). *Anánkê* inclui as leis que regulam a realidade mediante ao movimento vertical dos átomos. Não obstante, em face do determinismo implícito da *anánkê*, *týchê* é aquilo que provoca um desvio sem qualquer causa no movimento invariável dos átomos. Por fim, entre esses dois fatores está o *par' hêmas*, ou seja, o domínio humano e sua livre escolha. Na perspectiva epicurista, então, o homem não é um simples objeto, que é manipulado pela *anánkê* ou *týchê*, mas tem capacidade de decisão (GALLARTE, 2013, p. 4).

Ademais, Epicuro esclarece que a *týchê* não passa de uma nomenclatura para designar a ida e vinda de bens e males, sem que haja possibilidade do homem ter algum controle. Portanto, o autor recomenda que o homem seja *sophós* (sábio), pois o sábio não confia nos bens cuja estabilidade não depende dele, uma vez que podem rapidamente dar lugar a males. Na concepção epicurista, então, o sábio seria o sensato, aquele que não atribui sua sorte aos deuses, e, apesar de venerá-los, entende que seu estado de vida depende das suas escolhas. Ou seja, o sábio é aquele que assume sua responsabilidade moral sobre sua própria existência, deixando de atribuir aos deuses a sua sorte. Ele entende que há alguns eventos necessários

(*anánkê*) na natureza, outros casuais (*týchê*) e outros que dependem de nós (*par' hêmas*) (FILHO, 2009, p. 16-17).

Em seguida, os estoicos reformularam a teoria de Epicuro, aproximando-a dos seus parâmetros éticos e teológicos. Para eles, dois dos três conceitos epicuristas (*anánkê* e *týchê*) não podiam escapar do controle divino, que organizava o futuro do mundo. Dentro disso, eles postularam dois princípios que são responsáveis por toda ação: *heimarménê* (destino) e *prónoia* (providência divina). Por conseguinte, o estoicismo não concebe a existência de um elemento caótico, que pode interferir no cumprimento da providência divina, de modo que a *týchê* passa a ser definida como algo que não é evidente à compreensão humana, pois é algo divino e demoníaco, que excede o conhecimento humano (GALLARTE, 2013, p. 4).

Outro gênero que trabalha com a *týchê* é a tragédia. Na tragédia, a *týchê* é um conceito que afeta diretamente os mortais, ou seja, trata-se de uma noção que está em correlação com as noções de impotência, de inanidade do esforço humano e de imprevisibilidade dos acontecimentos. Contudo, apesar do homem (herói trágico) não conseguir dominar a *týchê*, ele possui a capacidade de alterar o seu curso. O recurso mais eficaz contra a *týchê* é a *téchnê*. Assim, o homem sábio se utiliza da *téchnê* (e da ajuda divina) para tentar alterar a *týchê*. Além do herói, a divindade trágica também tem meios para modificar a *týchê*, pois mesmo sendo um conceito distinto dos deuses, ela ainda pode ser controlada e alterada por eles (REBELO, 1995, p. 176-177).

A tragédia surgiu no período clássico, em particular nos festivais organizados em honra ao deus Dioniso (CARTLEDGE, 1997, p. 3; RABINOWITZ, 2008, p. 11; SCODEL, 2011, p. 2). Como as tragédias eram baseadas em contos tradicionais, seus atores reproduziam ações de personagens nobres e heroicas (deuses, semideuses e heróis mitológicos) que, por fazerem más escolhas, passavam da felicidade para infelicidade, provocando nos seus espectadores sentimentos de pavor e comiseração, purgando, assim, as emoções humanas.

Esse fenômeno era conhecido por *kátharsis* (catarse). No entanto, a catarse surtia efeito apenas sobre personagens extraordinárias que causavam, por meio das suas ações desastrosas, a *hýbris* (desmesura). Em pessoas comuns, qualquer revés da *týchê* não suscitava na plateia os sentimentos necessários para desencadear uma descarga emocional.

A catarse se referia à purificação das emoções humanas (RABINOWITZ, 2008, p. 17; SCODEL, 2011, p. 7-8). Portanto, era preciso que o herói trágico passasse do sucesso ao fracasso para que o espectador pudesse atingir a catarse. Essa ocorrência era definida por *peripéteia*, um acontecimento inesperado, uma mudança súbita da *týchê*.

Nas tragédias, sobretudo as euripidianas, *týchê* era utilizada para explicar a imprevisibilidade das peripécias que atormentavam a personagem trágica. Dentro disso, Franciscato (2006, p. 266) afirma que “acaso” e “sorte” são traduções usuais para *týchê*, uma vez que o termo também está relacionado com as noções de “causalidade” e “destino”. De acordo com a autora, no enredo trágico, “acaso” não seria o principal significado para *týchê*, ao contrário, os casos²⁴ examinados por ela revelaram que *týchê* é um acontecimento de certa intencionalidade, que se precipita no curso do destino e é experimentado como fortuito pelas personagens da tragédia. Após uma análise criteriosa, ela notou que a *týchê* está relacionada ao *êthos* da personagem.

Em *Hipólito* (428 a.C.), por exemplo, a personagem trágica é apresentada como um jovem casto, que adora Ártemis e despreza Afrodite. Enciumada, a deusa decide se vingar do jovem fazendo com que sua madrasta, Fedra, apaixone-se por ele. Ao ser informado pela ama do amor de Fedra, Hipólito repele-a com veemência. Traída pela ama e rejeitada pelo jovem, Fedra suicida-se; mas, antes, deixa uma carta a Teseu, seu marido, acusando falsamente que Hipólito havia a violentado. Por conta disso, Teseu expulsa Hipólito de casa e invoca a

²⁴ Em sua tese, Franciscato (2006) apontou que Eurípides foi o tragediógrafo que mais fez uso do termo *týchê*. Na ocasião, a autora analisou o sentido nuclear do termo não apenas em *Hipólito*, uma das peças em que *týchê* mais aparece (16 vezes), mas, também, em *Héracles* e *Íon*.

punição de Posídon, que provoca um acidente com a carruagem do jovem. Por fim, após a morte de Hipólito, Teseu descobre a verdade (FRANCISCATO, 2006, p. 283-284). Apesar das personagens de *Hipólito* serem inocentes sob certa perspectiva, a *týchê* não lhes foi favorável. Sobre *Hipólito*, Franciscato (2006, p. 284) explica que Eurípides, na sua *téchnê*, trabalha com dois planos de realidade: o factual (relacionado à aparência) e o subjetivo (relacionado à essência, ou seja, ao *êthos*), uma vez que há uma lacuna entre o que alguém aparenta ser e o que esse alguém realmente é. A *týchê* responde, então, à essência da personagem. O desconhecimento de si e das reais motivações do *êthos* leva à percepção da *týchê* como acaso. Em *Hipólito*, as personagens não se dão conta daquilo que realmente são, das suas reais motivações ou dos erros que cometem. O próprio Hipólito, por exemplo, não percebe quanta arrogância há em seu *êthos*. Por desprezar Afrodite e, ainda, vangloriar-se disso, o herói acaba morrendo prematuramente.

Em *Helena* (412 a.C.), Badillo (2002, p. 449-450) aponta que Eurípides descreveu o adultério da mítica rainha de Esparta tomando-o como resultado da paixão erótica. Além disso, o tragediógrafo reduziu a personagem a uma beleza e conduta impecável, mas sem *êthos*. Por fim, Oliveira (2015, p. 91) destaca também que não é apenas a impotência do homem valoroso face à inconstância da divindade e da *týchê* que Eurípides explorou nessa tragédia, mas a impossibilidade de todo o conhecimento, com a angústia que causa ao espectador, levando-o a questionar as suas mais antigas e arraigadas certezas e convicções.

Como vimos, na tragédia, a *týchê* não denota a noção de “acaso”, mas um acontecimento súbito e aleatório (normalmente funesto). Como observa Franciscato (2006), a *týchê* tem origem divina e indica um evento consequente e conclusivo, associado ao processo existencial do herói trágico. Portanto, *týchê* está relacionada ao *êthos*, respondendo não à aparência, mas à essência, à natureza da personagem. Logo, quanto mais equivocada o herói

estiver sobre si, quanto mais submerso nas aparências, mais a *týchê* entra em evidência na trama, seja como uma força que rege todas as coisas humanas ou como a própria divindade²⁵.

Por fim, a *týchê* é um conceito muito caro a Eurípides, que gostava de organizar a ação por meio de complicadas intrigas, fazendo o espectador (ouvinte ou leitor) seguir com íntima tensão a luta da astúcia e da habilidade humana contra a *týchê*²⁶. Além disso, nas tragédias euripidianas, os próprios deuses e seus planos também podem ser influenciados pela *týchê* (GIANNOPOULOU, 1999-2000, p. 271). Os processos de atração são sempre eventuais, ou seja, é sempre graças à *týchê* que as coisas acontecem. A antítese *týchê-téchnê* é transformada em uma relação complementar, onde o herói trágico requer a *téchnê* para garantir sua boa sorte. A *týchê* é, então, um agente sem objetivos, que não é dirigido por nenhuma divindade (mas pode ser influenciada por uma). Ela é uma força que contém os elementos de uma súbita vingança, uma súbita mudança de destino.

Ademais, a relação entre a *týchê* e o *êthos* da personagem trágica também pode ser conferida na obra *Édipo Rei* (429 a.C.) de Sófocles. A peça narra o mito de Édipo, filho de Laio e Jocasta. Na trama, após consultar os oráculos, o rei Laio descobre que seu filho o matará e se casará com sua esposa, Jocasta. Para evitar que isso acontecesse, o rei tebano ordenou que seu filho fosse abandonado no monte Citerão. Comovido com a situação da criança, um servo coríntio levou o menino para sua cidade, onde foi adotado por Políbio, rei de Corinto. Certo dia, após consultar os oráculos, Édipo descobre a profecia. Como não sabia que Políbio e Mérope não eram seus pais biológicos, ele decidiu fugir. Na fuga, Édipo foi atacado pela tropa do rei Laio. No entanto, para se defender, Édipo acabou matando o rei. Assim, ao chegar à cidade de Tebas, venceu a charada da Esfinge (portal de entrada da

²⁵ Por meio do recurso *deus ex machina*, utilizado para indicar uma solução inesperada e concluir uma trama. Este recurso surgiu junto ao teatro grego, no qual muitas peças terminavam com um deus sendo baixado (metaforicamente) dos céus até ao local da encenação para, então, concluir a história.

²⁶ Nas tragédias euripidianas, *týchê* é associada, em algumas situações, à vontade dos deuses e com eles confundida, a ponto do conceito abstrato se personificar em uma divindade individualizada. Em Eurípides, então, podemos ver indícios do nascimento de uma nova divindade, que irá se impor sucessivamente no pensamento clássico (REBELO, 1995, p. 177-178), como vimos em Píndaro (*Ol.* XII. 1-5).

cidade) e tornou-se rei da mesma, casando-se com Jocasta. Por desconhecer sua própria história, Édipo acabou indo ao encontro do seu trágico destino: matar o próprio pai e casar-se com sua mãe. Na peça, Édipo é objeto especial da *týchê*. Sófocles o concebeu como um homem nobre e generoso, mas destinado, em sabedoria, ao erro (BADILLO, 2002, p. 276).

Além da tragédia, *týchê* aparece na comédia, em particular na nova comédia, deslocando com frequência Zeus e outras divindades. A respeito disso, Hunter (1985, p. 141) afirma que nenhum outro objeto de interesse geral é tão frequente na nova comédia quanto à interferência da *týchê* nos assuntos humanos. A própria *týchê* é, inclusive, quem declama o prólogo de *Aspis* de Menandro. De acordo com Hunter, as personagens da nova comédia estão muito mais expostos aos caprichos da *týchê* do que as personagens da comédia (como as de Aristófanes, por exemplo), que tentavam controlar, ao invés de serem controlados por circunstâncias mutáveis, ou seja, faziam sua própria sorte. No entanto, apesar da comédia buscar representar a realidade sob o disfarce de uma ilusão dramática contínua e razoável, seus eventos poderiam ser atribuídos à *týchê*. Porém, tanto o público quanto os atores sabiam que os eventos no palco não aconteciam “por acaso”, mas, sim, porque uma intenção consciente (a do dramaturgo) e uma força positiva (a necessidade dramática) os faziam acontecer. A tensão entre esses dois níveis de causalidade serviam como uma fonte de humor.

Na nova comédia, a instabilidade da *týchê* é frequentemente ligada a temas como riqueza e pobreza. Em *Díscolo* (318 a.C.), peça que é muito mais moralizante do que qualquer outra das peças menandrianas, *týchê* possui uma função importante (HUNTER, 1985, p. 142), apresentando-se como a responsável pela sorte dos indivíduos de acordo com seu *êthos*, onde o bom prospera e o mau sofre uma mudança para pior. Na nova comédia, então, os bons são recompensados e os maus são punidos.

Como vimos, a *týchê* é instável. Logo, aquele que hoje prospera, mas amanhã é injusto, pode encontrar-se na miséria, assim como o pobre que é honesto hoje pode, no futuro,

vir a prosperar. Em *Díscolo*, Górgias (jovem de origem humilde e caráter nobre) recomenda a Sótrato (jovem aristocrata) que não seja injusto com os pobres, caso contrário receberá um revés da *týchê*. Esta situação, por sua vez, remete-nos a um aspecto em particular da tragédia, a *hýbris*. A *hýbris* era praticada pelo herói trágico quando esse extrapolava seu limite, tornando-se alvo da ira divina, que se manifestava através de uma mudança para pior na vida da personagem. Entretanto, na nova comédia, os deuses não são mais responsáveis pela punição daqueles que cometem a *hýbris*, mas, sim, a *týchê*, que determina a sorte a partir do *êthos* de cada um (SPINELLI, 2000, p. 30-31). Na última cena de *Díscolo*, após ajudar Sótrato e resgatar Cnêmon, Górgias foi recompensado pela *týchê*, sendo adotado por Cnêmon e passando a dispor de todos os seus bens. Foi pelo *êthos* altruísta e solidário de Górgias, que a *týchê* agiu em seu favor, sendo digno da boa sorte.

Na história, a *týchê* aparece principalmente nas obras de Tucídides e Políbio. No caso de Heródoto, mesmo sendo dedicado aos deuses, o historiador grego acreditava que o homem era o mestre do próprio destino. As coincidências o mostraram a favor dos deuses, mas não propenso a atribuir o destino do homem a qualquer coisa divina. Assim, a história produzida por ele é uma coleção de homens que criam o próprio destino. Apesar dos oráculos serem muito presentes em seu trabalho, Heródoto não deixou nada para a *týchê*. Já Tucídides, na intenção de deixar o divino fora da sua narrativa, descobriu que a ausência dos deuses no destino do homem exigia ironicamente a presença da *týchê* (EDMUNDS, 1975, p. 176).

A *týchê* aparece, então, com frequência na prosa tucidiana, envolvendo-se em todo tipo de situação e em todos os níveis de organização social, seja individual, grupal etc. De acordo com Eidinow (2011, p. 141), a apresentação da *týchê* em Tucídides é algo muito complexo. Para o historiador grego, o papel e a força da *týchê* nos eventos são igualmente manifestados e difundidos. Em ambos os casos, embora as atividades da *týchê* sejam imprevisíveis, os padrões de atividade e modelos específicos de comportamento dela ainda

podem ser identificados. Portanto, a *týchê* em Tucídides se refere a uma força sobrenatural potente e penetrante, que se entrelaça à narrativa e opera em conjunto com a ação mortal (EIDINOW, 2011, p. 142).

Como vimos no decorrer do capítulo, os gregos não tinham uma teologia para explicar os eventos inexplicáveis. Logo, não era possível remover os deuses dos empreendimentos humanos, porque isso podia deixar uma lacuna na explicação desses. Para preenchê-la, então, era natural que um grego, no caso Tucídides, se voltasse à *týchê* para permitir a compreensão de determinado evento (SORENSEN, 2014, p. 38). A *týchê* tinha influência sobre o destino dos homens e das populações e era representada muitas vezes como uma entidade caprichosa, inconstante, imprevisível, pronta para entrar em ação no curso da história. Tucídides atribui ao acaso e à boa sorte um papel decisivo na sua narrativa quando comenta sobre o sucesso inesperado ateniense na cidade de Pilos (*História*. IV. 14) ou quando afirma que a sorte foi contrária os espartanos (*História*. IV. 55) (ZAGORIN, 2005, p. 158).

As ocorrências da *týchê* em Heródoto e Tucídides revelam um aspecto interessante da natureza humana a ser observado: o homem sempre se esforçará para encontrar a ordem no caos e uma razão (justificativa) para cada coincidência. Em Tucídides, quando nenhuma outra razão era encontrada, a *týchê* entrava em cena, especialmente quando os outros deuses não se manifestavam. No entanto, para ambos os historiadores, o homem ainda era o medidor pelo qual todos os outros aspectos da vida deveriam ser medidos, e somente ele é quem poderia ditar o resultado das fantasias da *týchê* (SORENSEN, 2014, p. 39).

Por último, destacamos ainda o trabalho de Políbio, que também se utilizou da *týchê* na sua narrativa. *Histórias* é uma obra composta por quarenta volumes, dos quais somente os cinco primeiros nos chegaram inteiros. O conteúdo da obra é focado na época em que o historiador vive (*ca.* 198 a.C. - *ca.* 117 a.C.), um período de grandes transformações políticas tanto para gregos quanto para romanos. Assim, ele inicia sua narrativa a partir do momento

em que Roma subjuga Cartago e segue até esta se tornar a nova potência do Mediterrâneo. Em *Histórias*, então, Políbio atribui o sucesso de Roma principalmente à natureza da sua constituição, mas não descarta o papel da *týchê*, já que na opinião do historiador ela seria a responsável pela unificação de Roma (*His.* VI. 2).

Tal concepção, de que a *týchê* respondia aos sucessos militares dos romanos, é apreendida em vários relatos. No caso de Políbio, embora o historiador tenha elaborado a tese de que o poder romano estava na natureza da sua constituição no livro VI de *Histórias*, no livro XXIX, por sua vez, ele cai em contradição, pois mostra que a *týchê* foi decisiva para a constituição do Império romano. Políbio enfatiza sua teoria sobre a natureza cíclica da história, quando discorre a respeito dos cinquenta anos necessários para que um povo desconhecido se tornasse o maior império de seu tempo. No entanto, como vimos acima, Políbio admite o poder da *týchê* na formação de um império.

Na tese de Políbio, Walbank (2002, p. 194) observa que a palavra *týchê* foi utilizada pelo historiador com diferentes sentidos, mas a *týchê* que, segundo Políbio, elevou Roma à dominação universal estava mais próxima à manifestação de um plano providencial, o que não quer dizer que ele considerava a história como uma obra das mãos divina, pelo contrário, ele afirma repetidamente que os eventos históricos resultam das ações humanas, permitindo ao historiador invocar a *týchê* apenas para explicar os eventos sobre os quais é difícil ou impossível justificar por meio de uma causa racional.

A respeito disso, Hau (2011, p. 204) nos mostra que Políbio emprega na sua obra (pelo menos) dois registros narrativos diferentes para *týchê*: no modo analítico, científico do historiador, no qual ele usa a *týchê* como uma força mística que se opõe à habilidade e inteligência humanas, minimizando seu significado e ridicularizando aqueles que a usam como explicação e, por último, no modo contador de histórias retórico, no qual Políbio não hesita em atribuir eventos importantes à *týchê*.

Neste contexto, o estudo organizado por Brouwer (2011, p. 111-112) aponta que várias tentativas foram feitas para chegar a um acordo sobre o uso da *týchê* em Políbio, das quais duas interpretações são as mais recorrentes. A primeira, formulada por Roveri, caracteriza a *týchê* de uma forma negativa (como “a desconhecida na história”), usada para explicar racionalmente certos eventos ou processos. Por sua vez, a segunda interpretação, proposta por Walbank, *týchê* precisa ser entendida como um termo genérico, já que possui uma variedade de significados notoriamente distintos, variando de um mero acaso até uma deusa caprichosa.

No mesmo ano em que Brouwer publicou seu artigo, Hau também divulgou sua pesquisa, mostrando que Pédech (1964) Roveri (1982) e, de um ângulo diferente, Brouwer (2011) argumentaram que Políbio atribuiu à *týchê* quaisquer eventos que ele não podia explicar racionalmente. Sobre isso, a autora discorre que Políbio se achou capaz de explicar a maioria dos eventos racionalmente (se investigado as suas causas), e que ele usou a *týchê* para marcar eventos que ele queria que seus leitores considerassem de certa maneira inesperados, tão importantes, tão surpreendentemente coincidentes, quanto justapostos aos que um personagem ou estado alcançou ou poderia alcançar pelos seus próprios esforços (HAU, 2011, p. 204). Contudo, Hau (2011, p. 204-205) não crê que Políbio não acreditasse na *týchê* e só usasse o conceito como ferramenta retórica. Paradoxalmente, como a própria autora aponta, é o uso da *týchê* que dá às *Histórias* de Políbio sua “humanidade”. Ao insistir na existência desse elemento caprichoso e incerto, o historiador garantiu que mesmo seus heróis mais perfeitos podiam encontrar um destino sombrio e ainda serem dignos da admiração de quem lesse sua obra. É também o uso da *týchê* por Políbio que mais dá ao leitor uma noção do que foi viver na época dos acontecimentos narrados, reinjetando, na narrativa, uma sensação de imprevisibilidade. Assim, a presença da *týchê* na narrativa polibiana promove, a partir da leitura da mesma, o ponto de vista dos leitores em consonância com o dos personagens

capturados em meio a eventos desconcertantes. É uma maneira de transmitir a um leitor distante no tempo a surpresa, o choque e o temor experimentados pelas pessoas que participaram ou testemunharam os eventos das *Histórias* sem saber como tudo acabaria.

Como vimos, então, este capítulo se dedicou a apresentar a deusa *Týchê* e discorrer sobre a presença do termo na literatura antiga. A intenção era fazer um levantamento de como a *týchê* aparece nos principais autores antigos. Por fim, ressaltamos ainda que as considerações a respeito da *týchê* na narrativa plutarquiana não foram feitas aqui porque o próximo capítulo é inteiramente dedicado a Plutarco.

CAPÍTULO 2 - A *TÝCHÊ* EM PLUTARCO

No capítulo anterior, vimos que o termo *týchê*, dependendo do contexto em que está inserido, pode significar ou um estado de ser ou a divindade da boa ou má sorte. Por sua vez, neste capítulo discutiremos a *týchê* na narrativa plutarquiana. Para tanto, o dividiremos em duas seções, que são: 1) Apresentação de Plutarco e suas obras; 2) Discussão sobre a relação *týchê* e *aretê* em Plutarco. A compreensão desta última seção é importante, visto que ela nos auxiliará na construção do terceiro e último capítulo da dissertação.

2.1 O *corpus plutarcheum*

Plutarco nasceu por volta do ano de 45 em Queroneia, uma cidade situada na região central da Grécia²⁷. Descendente de uma família abastada e politicamente influente (DUFF, 2002, p. 1), Plutarco recebeu uma educação adequada, vindo a estudar em Atenas, um dos principais centros intelectuais da Antiguidade. Na cidade ática, conheceu Amônio de Lamptras²⁸, que o instruiu na filosofia platônica. Após concluir seus estudos, regressou a Queroneia, casou-se, constituiu família²⁹, assumiu cargos políticos públicos e iniciou a escrita das suas obras. Na sua maturidade, Plutarco viajou para vários lugares fora da Grécia, como a Macedônia, norte do Egito, partes da Ásia Menor, Itália Setentrional e Roma (PEIXOTO, 1991, p. 10-11). Na Grécia ou em Alexandria (não se sabe ao certo), conheceu o senador

²⁷ Queroneia é uma cidade histórica grega, que serviu de palco para duas grandes e importantes batalhas da Antiguidade. A primeira delas ocorreu em 338 a.C., quando Felipe II da Macedônia e seu exército lutaram contra os exércitos ateniense e tebano. Por sua vez, a segunda batalha aconteceu em 86 a.C., durante a campanha de Sula pela Grécia na Primeira Guerra Mitridática.

²⁸ Filósofo egípcio vinculado à Academia de Platão e comandante hoplita. Para mais informações, consultar Jones (1967).

²⁹ Plutarco era bisneto de Nicarco, neto de Lâmprias, filho de Autobulo, irmão de Tímon e Lâmprias e marido de Timôxena, com quem teve Autobulo, Plutarco, Quéron, Soclaro, Timôxena e um filho ou filha de nome desconhecido (SILVA, 2012). No tratado *Consolação à esposa*, Plutarco lamenta a perda de três filhos, entre os quais está seu primogênito (609D) e Timôxena (610E).

Lúcio Méstrio Floro, que virou seu amigo. Dessa relação, obteve a cidadania romana e, como homenagem, adotou o nome de família do senador, transformando-se em Méstrio Plutarco (STADTER, 2014, p. 14)³⁰. Em Roma, ensinou filosofia e outras matérias, proferiu palestras e conheceu políticos importantes como, por exemplo, Sócio Senecião³¹, que se tornou seu amigo e quem o apresentou ao imperador Trajano (JONES, 1971, p. 31). Durante o reinado de Trajano (98-117), inclusive, Plutarco desempenhou as funções políticas de procurador da província romana de Acaia, embaixador e procônsul (SILVA, 2003, p. 24; LIPAROTTI, 2017, p. 9). Destarte, aposentou-se e dedicou o restante da sua vida ao sacerdócio em Delfos e a continuação das suas obras (SILVA, 2006, p. 26-28). Por fim, Plutarco faleceu por volta de 120 (PERRIN, 1967, p. XI-XII; SAPERE, 2015, p. 19).

Como vimos, Plutarco era grego, mas viveu durante o *Imperium*, na época em que os romanos exerciam seu domínio político e militar sobre o mundo mediterrâneo. Sua condição era, portanto, a de um dominado, mas de um dominado singular, do ponto de vista da história da literatura clássica. Os escritos plutarquianos reproduzem o pensamento de um dominado que teve acesso ao modo de vida do seu dominante.

Plutarco foi um escritor prolífico. Suas obras foram, e ainda hoje são muito apreciadas pelas valiosas informações que apresentam a respeito do passado e também porque seus interesses e perspectivas permanecem tão atuais quanto na época em que foram escritas. De acordo com o catálogo organizado por Lâmprias, Plutarco compôs ao todo 227 títulos, mas

³⁰ Na medida em que novos territórios eram anexados a Roma, novas pessoas passavam a fazer parte da cidade e do seu governo. Assim, diante da dificuldade em manter esses territórios e sua população, Roma precisou criar mecanismos jurídicos para proteger e controlar a administração da cidade. A cidadania romana era, então, necessária para obter a capacidade jurídica plena, isto é, ser livre (*status libertatis*), ser cidadão (*status civitatis*) e ser independente do pátrio poder de alguém (*status familiae*). Para saber mais, ver Sherwin-White (1973) e Nay (2005).

³¹ Sócio Senecião foi um político e militar romano importante no tempo dos imperadores Domiciano e Trajano. Além das *Vidas Paralelas*, Plutarco também dedicou a Senecião vários outros escritos. No caso das *Vidas*, Jones (1971, p. 54-55) aponta que Plutarco fez isso porque acreditava que ninguém simbolizava melhor a fusão cultural entre a Grécia e Roma do que ele próprio.

apenas 130 deles chegaram aos nossos dias³². Os títulos estão divididos em duas obras: *Moralia* e *Vidas Paralelas*.

2.1.1 *Moralia*

Moralia é uma coleção de mais de sessenta tratados e ensaios, frutos da reflexão sobre questões filosóficas, culturais, éticas, religiosas, retóricas, literárias, políticas e naturais de Plutarco (LIPAROTTI, 2017, p. 9), os quais foram recolhidos e agrupados pelo monge bizantino Máximo Planudes (1260-1330). A maioria dos tratados e ensaios foi escrita antes de *Vidas Paralelas* (PERRIN, 1967, p. XII). Além disso, alguns são considerados espúrios, tais como: *Do destino*³³ e *Da música*.

Como quer que seja, no catálogo organizado por Planudes, encontramos textos interessantes, principalmente sobre educação ética, que mostram um Plutarco filósofo muito pragmático, cujo objetivo é tornar as pessoas mais virtuosas e, por consequência, mais felizes. Neste contexto, um dos temas mais discutidos pelo polígrafo grego é a virtude. Em *Da virtude moral*, Plutarco discorre como a *aretê* deve subordinar a irracionalidade à racionalidade, partes integrantes da *psichê* (alma humana); questão que também é explorada, mas sob outras perspectivas, nos seguintes tratados: *Da virtude e do vício* e *Como distinguir o bajulador do amigo*. No primeiro, Plutarco incita seu leitor a cultivar a virtude por meio do estudo da filosofia. Em sua análise e tradução deste tratado, Silva (2016, p. 104) aponta que a crítica plutarquiana é voltada para aqueles que encontram a felicidade na aquisição de bens e, por

³² A primeira ordenação dos escritos plutarquianos foi feita por Lâmprias (possivelmente o filho de Plutarco), entre o terceiro e quarto século de nossa era. Seu catálogo agrupava, inclusive, os escritos que hoje são considerados espúrios (SILVA, 2006, p. 29).

³³ Pautado em outros estudos, Lopes (2018, p. 6) denomina o autor do tratado por “Pseudo-Plutarco” e aponta que a crítica é quase unânime em considerar que o texto não pertence a Plutarco. Além da retórica do autor e do estilo do texto estarem em dissonância do restante do *corpus* plutarquiano, há um dado (de caráter cronológico) no próprio tratado que invalida a hipótese de Plutarco ser o autor. No prefácio do texto, o autor dedica o tratado a Pisão. De acordo com Lopes, certamente trata-se de Lúcio Calpúrnio Pisão, que foi cônsul romano em 175, ou seja, meio século após o falecimento de Plutarco.

isso, não enxergam o vício que alimenta suas almas. Para evitar que isto aconteça, Plutarco recomenda que o homem desenvolva o prazer em filosofar, pois somente a filosofia que o conduzirá à virtude. Na sua perspectiva, a filosofia traz conhecimento ao indivíduo e o torna capaz de discernir o que é bom e belo do que não é, gerando, assim, alegria e satisfação em qualquer momento da sua vida, quer na riqueza ou na pobreza. Por sua vez, no segundo tratado, Plutarco instrui seu leitor a como distinguir o bajulador do amigo, uma vez que o primeiro consegue reproduzir os sentimentos e ações do segundo. Ele mostra, por exemplo, que o bajulador está presente apenas nos momentos de alegria e prosperidade, diferente do amigo, que está presente em todas as situações, nas boas e ruins.

Neste contexto, outro grupo de textos de caráter retórico e epidítico inclui os tratados *Da sorte ou virtude de Alexandre* (I, II), *Da sorte dos romanos* e *Da glória dos atenienses*. O primeiro texto confronta a *týchê* com a *aretê* de Alexandre. Para tanto, o rei macedônio é comparado a outras grandes figuras da Antiguidade, defendendo a ideia de que as suas conquistas se devem mais a sua *aretê* do que sua *týchê*. Por sua vez, o segundo defende que Roma se valeu mais da *týchê* do que da excelência militar. Por último, o terceiro ensaio afirma que Atenas foi mais ilustre nos assuntos da guerra do que nos da cultura (PINHEIRO, 2013, p. 54; LIPAROTTI, 2017, p. 13). Comparados aos tópicos tradicionais de declamação dos ensaios anteriores, há, ainda, *Se o fogo ou a água é mais útil*, *Se a virtude pode ser ensinada* e *Se as aflições da alma são piores do que as do corpo* (WALBANK, 1998).

Plutarco também aborda temas como amor e família. Em *Do amor fraterno*, o autor mostra como se deve tratar um irmão. Por sua vez, em *Diálogo do amor*, o autor conta algumas histórias amorosas a fim de apresentar sua teoria do amor, fundamentada pela proteção de Eros e pelo seu espaço de atuação: o casamento. Em termos genológicos, o *Diálogo do amor* de Plutarco segue a linha antiga dos diálogos filosóficos dedicados ao tema do amor, eixo que contempla obras como *Banquete* e *Fedro* de Platão. Ainda com relação a

este tema, temos *Preceitos conjugais*, tratado em que Plutarco ensina a como ter um casamento próspero e feliz. A respeito da família, há os tratados *Do amor aos filhos* e *Da educação das crianças*. No primeiro, Plutarco discorre acerca da relação entre pais e filhos. O autor aponta que os pais devem desenvolver amor pelos seus filhos, pois são as demonstrações de carinho e afeto que revelam a humanidade do homem, diferenciando-o dos animais. Por sua vez, no segundo tratado, o autor mostra como os pais devem educar seus filhos desde a concepção até a puberdade.

Outro grupo de tratados plutarquianos trata dos animais ou de questões em torno deles. Em *Os animais são racionais*, Plutarco promove, inspirado no canto X da *Odisseia*, um diálogo entre o herói Odisseu, a feiticeira Circe e o porco Grilo (um dos companheiros de Odisseu que foi metamorfoseado em porco por Circe). Todavia, a feiticeira rapidamente é posta à parte e a conversa se mantém apenas entre Odisseu e Grilo. Na ocasião, Grilo salienta sua própria eloquência e a superioridade da vida animal em relação à humana, uma vez que os animais vivem sem esforço, do instinto e de acordo com as leis da natureza e, os homens, de acordo com as leis e convenções da sociedade. No fim, Grilo convence Odisseu da superioridade dos animais sobre os humanos, pois são capazes de viver de forma mais virtuosa (Cf. HERCHENROEDER, 2008; KONSTAN, 2010-2011).

Os argumentos do tratado acima se repetem em *Da inteligência dos animais* (ou seja, de que há a possibilidade de existir virtude e razão entre os animais, ou de estes terem inteligência). Além destes, há também o par de tratados intitulado *Do consumo de carne*, em que Plutarco aponta que todos os seres vivos merecem ser tratados com benevolência. Neste contexto, o autor opõe-se ao princípio de sacrificar animais com a finalidade de alimentar o homem, e induz, portanto, ao consumo de vegetais, pois considera o primeiro um hábito selvagem, que inclina a mente humana à truculência e à desvalorização da vida não humana.

Há, ainda, tratados de cunho político, tais como: *Da monarquia, democracia e oligarquia*, pequeno fragmento que discorre sobre os três tipos de governo; *Preceitos políticos*, ensaio destinado ao jovem Menemaco, com conselhos de Plutarco sobre a vida pública. O tratado em si não é uma discussão filosófica nem teórica, mas é interessante porque lança luz das condições gregas no tempo de Plutarco; *Para um governante sem instrução*, curto ensaio (acredita-se que seja um fragmento) dedicado a alguma autoridade da época de Plutarco. O texto não apresenta nenhum preceito surpreendente ou incomum, mas é composto por alguns contos e comparações interessantes; *Se um ancião deve se engajar em assuntos públicos*, ensaio dirigido ao amigo Euphanes, que possuía uma vida pública em Atenas. No caso deste, Plutarco (XXVIII. 1) coloca que não se deve limitar às atividades públicas em virtude da velhice, pois há muitas atividades políticas para os homens velhos.

Por fim, Plutarco também deu atenção às questões religiosas do seu tempo. Sobre Delfos, redigiu a tríade *Do E de Delfos*, *Do oráculo da Pítia* e *Do declínio dos oráculos*, escritos nos seus últimos anos de vida. Além destes, há os tratados *Dos que são honrados pela divindade*, diálogo registrado entre Plutarco, seu irmão Tímon e seus amigos Pátrocles e Olímpico, *Da superstição*, em que Plutarco compara a superstição com a descrença no intuito de precaver seus compatriotas contra a má influência da superstição (para tanto, destaca a inclinação dos bárbaros pela mesma) (PINHEIRO, 2013, p. 54), *De Ísis e Osíris*, um extenso tratado dedicado à sacerdotisa de Delfos chamada Clea, com quem Plutarco discutia temas de caráter religioso e filosófico, e *Do gênio de Sócrates*. Ademais, há ainda os fragmentos *Do encanto da mãe dos deuses*, *Dos dias nefastos* e *Das esculturas de Dédalo em Plateia* (SILVA, 2012, p. 7-8).

Estes são, portanto, alguns dos mais de sessenta títulos que integram a *Moralia* de Plutarco. Como vimos, o polígrafo grego escreveu sobre os mais variados assuntos. A maioria

dos textos é, inclusive, resultado da sua experiência como cidadão grego e romano, filho e pai, aluno e professor, político, sacerdote etc.

2.1.2 *Vidas Paralelas*

A obra *Vidas Paralelas*³⁴ é, em sua concepção e execução, um produto do segundo século (provavelmente composta entre os anos de 96 e 120), e um dos exemplos do gênero biográfico³⁵ mais importante conservado da Antiguidade. A obra reúne cinquenta biografias, organizadas em pares, de personalidades políticas e militares greco-latinas (SAPERRE, 2015, p. 6). No entanto, o primeiro par (Epaminondas e Cipião, o Africano) foi perdido e há quatro biografias que não foram organizadas em par (Artaxerxes, Arato, Otão e Galba). As biografias seguem a seguinte estrutura lógica: primeiro, a vida de um grego e, em seguida, a de um romano. Após o relato das duas vidas, encontra-se a *sýnkrisis* das personagens³⁶. A *sýnkrisis* é o eixo central da obra *Vidas*, pois desperta o julgamento moral do leitor e o desenvolvimento de um conjunto de ferramentas para a construção de um eu ético e de uma vida que compreende e exercita as principais virtudes da tradição filosófica grega (LARMOUR, 2014, p. 415; SAPERE, 2015, p. 7).

³⁴ Doravante nos reportaremos apenas por *Vidas*.

³⁵ A biografia nasceu junto com a história na Grécia do século V a.C. Trata-se, portanto, de um gênero literário que se disseminou tendo por base a noção de *bíoi* (vidas) (DOSSE, 2009, p. 123). Porém, como o contexto da *pólis* privilegiava o coletivo, a relação horizontal entre seus cidadãos, isso não favoreceu a produção de biografias, já que essas aspiravam à ideia de sobreposição de um indivíduo sobre os demais, o que configuraria uma afronta à democracia. Foi somente após o século IV a.C., então, que o gênero biográfico difundiu-se com maior intensidade, sobretudo nas culturas helenística e romana. Todavia, em geral, a biografia era vista como distinta da história, que reivindicava para si a possibilidade de construção de um discurso verdadeiro do passado. Para Tucídides e Heródoto (assim como outros historiadores da Antiguidade), a história era considerada um gênero “aristocrático”, “superior” ao da biografia (REVEL, 2010, p. 237).

³⁶ A *sýnkrisis* não é uma técnica retórica exclusiva das *Vidas*, pois em *Moralia* podemos encontrá-la em vários tratados. Dentre eles, destacamos o próprio *Da sorte ou virtude de Alexandre*, que confronta a *týchê* com a *aretê* de Alexandre, comparando-o com outras personalidades importantes do mundo antigo (Sócrates, Platão, Ciro, Agesilau etc.). A intenção de Plutarco ao usar a *sýnkrisis* em *Moralia* não é a de demonstrar a superioridade de uma coisa sobre a outra, mas, sobretudo, encarar o confronto como um momento de reflexão, cabendo aos ouvintes ou leitores a escolha do melhor paradigma.

A primeira tradução das *Vidas* para o idioma moderno foi feita por Juan Fernández de Heredia e publicada em aragonês em 1385. Infelizmente, por tentar simplificar a narrativa e por não possuir amplos conhecimentos sobre a história das civilizações grega e romana, acabou diluindo a obra, causando interpretações que hoje são consideradas errôneas por muitos estudiosos (SILVA, 2006, p. 36-37). Destarte, novas traduções surgiram, entre as mais representativas destacam-se a edição de 1559, em francês, de Jacques Amyot, e a edição de 1579, de Thomas North, que com base na tradução de Amyot, publicou a primeira versão inglesa das biografias (PERRIN, 1967, p. XVIII; PEIXOTO, 1991, p. 14; DUFF, 2002, p. 3; SILVA, 2006, p. 37-39; SAPERE, 2015, p. 24).

Desde o início, o projeto *Vidas* teve o desígnio de comparar as duas culturas por meio de figuras influentes da Grécia e da Roma Antiga, destacando a virtude moral delas nos seus respectivos contextos políticos. Nos desfechos comparativos das biografias³⁷, Plutarco teve o cuidado de distribuir elogios e culpar igualmente cada personagem, de modo que nenhuma civilização se sobressaísse na questão da virtude sobre a outra. Sua perspectiva moralizante era essencialmente grega (platônica e aristotélica) e visava ensinar os homens do seu tempo a controlar suas paixões por meio do uso da razão. Com *Vidas*, Plutarco queria apresentar às pessoas as qualidades necessárias para viver de maneira virtuosa, tais como: senso de justiça e humanidade, temperança, coragem, capacidade de raciocínio, entre outras.

Na *Vida de Paulo Emílio* (I. 1), Plutarco registrou que começou a escrever suas biografias no intuito de contribuir com a formação moral dos seus leitores e, em seguida, dele mesmo. De acordo com Ferreira (2004, p. 262), a biografia plutarquiana pode ser tomada como um compromisso entre a história e a moral, uma vez que Plutarco queria que a sua obra funcionasse como um espelho, refletindo as virtudes características de cada um dos homens biografados. Ele queria, então, incutir nas pessoas a necessidade de imitação das virtudes

³⁷ É importante destacar que alguns pares de biografias não possuem suas comparações, é o caso, por exemplo, do par Alexandre e César.

desses homens. Todavia, isso não significa que as suas personagens não tinham defeitos. Na *Vida de Demétrio* (I. 6), por exemplo, o autor não evidencia as virtudes, mas os vícios do antigo rei macedônio. Na perspectiva de Plutarco, assim como a contemplação das virtudes nos instiga a imitá-las, a dos vícios permite-nos fazer um autodiagnóstico, verificando (por meio dos exemplos biografados) quão nefastos são os efeitos das suas qualidades negativas. Neste sentido, a *synkrisis* torna-se um elemento retórico estratégico, uma vez que nós, leitores, só apreciamos melhor algo quando temos um termo para comparar.

Sobre isso, Pinheiro (2013, p. 19) afirma que Plutarco, ao ser seduzido pela contribuição pedagógica que as personagens históricas e seus feitos poderiam oferecer, elaborou, a partir do caráter e das ações dessas, um código ético, numa interdependência entre o *êthos* e a *práxis*, que destaca a responsabilidade do indivíduo no tratamento da causa pública, defendendo, por meio de uma vertente mais filosófica, a liberdade de espírito na busca pela *eudaimonía*. Além disso, ao reconstituir a história das suas personagens, Plutarco julgou o caráter delas acrescentando à narrativa seus gostos e vontades e ideias de diferentes autores e correntes filosóficas, não sendo indiferente ao espírito da sua época e mantendo o equilíbrio entre ambas as culturas, sem anular qualquer uma delas (PINHEIRO, 2013, p. 21).

Ademais, Pinheiro (2013, p. 27) também aponta que Plutarco resgatou heróis da Antiguidade, e que na sua visão esses não eram apenas figuras ilustrativas ou estátuas do passado, mas tinham alma e valores trans-temporais e distinguiram-se na sua *politeia* ou carreira militar. Na visão de Pinheiro, a originalidade de Plutarco não residiu apenas em escrever biografias de personagens ilustres, mas de apresentar de forma consistente e sistemática a vida de um grego em comparação com a de um romano, destacando analogias e diferenças e combinando a sua individualidade e interesses pessoais às fontes que tinha disponível e à tradição que o precedia.

Vidas de Plutarco se mostra, então, uma obra impressionante não apenas em tamanho, mas no que se refere ao número de fontes citadas. É muito provável que o autor não tenha consultado todas elas em primeira mão, mas isso não desmerece todo seu trabalho de investigação e compilação. Contudo, as biografias romanas foram mais prejudicadas em relação às gregas, uma vez que Plutarco demorou a aprender latim – em função dos deveres públicos e do número de alunos de filosofia – e, por isso, somente na sua velhice passou a aprender a literatura romana (*Dem.* II. 2).

Como quer que seja, *Vidas* representa uma das mais importantes obras herdadas da Antiguidade. Além disso, apesar de não ter sido o primeiro biógrafo, Plutarco certamente é um dos mais célebres, porque soube trabalhar com o conteúdo histórico disponível, produzindo mais de quarenta biografias de personalidades gregas e romanas. Todavia, é importante destacar que seu propósito com as *Vidas* não era o de escrever uma obra histórica, como registrou no prefácio da *Vida de Alexandre* (I. 2), mas biográfica. Ou seja, Plutarco não desejava narrar os feitos, mas, sim, as virtudes e os vícios das suas personagens, o que nos mostra que o autor tinha conhecimento de ambos os gêneros narrativos, mas não pretendia atuar como um historiador.

Diversos estudiosos já se dedicaram a discutir o tipo de narrativa que Plutarco construiu com *Vidas* e, além disso, se o seu ofício pode ser tomado apenas como o de um biógrafo ou um historiador. Neste contexto, Silva (2006) aponta que a *Vida de Alexandre* (I. 2) fez com que a obra *Vidas* fosse vista, desde sua primeira tradução até o século XX, apenas como uma obra biográfica, a-histórica, filosófica e pedagógica. A autora explica que muitos estudiosos se utilizaram dessa passagem para sustentar a ideia de que Plutarco não seguiu princípios próprios de uma narrativa histórica. Todavia, na opinião de Silva, há uma dualidade na narrativa plutarquiana, pois, enquanto no prefácio da *Vida de Alexandre* Plutarco manifestou o desejo de compor uma obra biográfica, no da *Vida de Timoleão*, ele demonstrou

familiaridade com os procedimentos históricos da sua época. Ferreira (2004, p. 262) acrescenta dizendo que, Plutarco, em várias ocasiões, pareceu ter se esquecido do seu propósito (o de escrever biografias). Assim, de acordo com a autora, na *Vida de Péricles*, ele agiu como “um verdadeiro historiador”, revelando detalhes que, mesmo relacionados com uma das decisões mais importantes do estrategista grego, em nada contribuíram para a descrição da personagem. No início da *Vida de Galba* (II. 3), porém, Plutarco voltou a salientar que o relato preciso dos fatos cabia à História.

2.1.2.1 Vida de Alexandre

Como vimos ao longo do capítulo, Plutarco, além de escrever o par de tratados *Da sorte ou virtude de Alexandre*, também escreveu a *Vida de Alexandre*. As duas obras são, quer pelo gênero, quer pela maturidade do autor, muito distintas. Entretanto, na biografia do rei macedônio, Plutarco utilizou-se de uma gama bem mais vasta de referências do que nos seus discursos epidíticos, “sem contar as várias referências a fontes anônimas por meio de um λέγεται” (LIPAROTTI, 2017, p. 27-28). Assim, a diferença das duas obras não consiste apenas na questão do gênero textual (um retórico-epidítico e outro biográfico), nem no fato de Plutarco não ter uma maior erudição ou maturidade, mas ao acesso a novas fontes que o autor teve para a composição da *Vida de Alexandre*. Essas fontes trouxeram a Plutarco a possibilidade de realizar um exame mais crítico e rigoroso de alguns episódios históricos, em especial os mais polêmicos, como, por exemplo, a passagem pelo mar da Panfília (*Alex.* XVII. 6-8) e a consulta ao oráculo de Siwah (*Alex.* XXVII. 3-5) (LIPAROTTI, 2017, p. 28-29).

A *Vida de Alexandre* é a terceira maior biografia da obra *Vidas* e, sem dúvida, uma das mais famosas e notáveis. Para compô-la, Plutarco selecionou os materiais (24 fontes) que melhor se adequavam ao seu objetivo, reduziu-os ou estendeu-os às dimensões que

considerava apropriadas e submeteu-os às suas próprias exigências formais e estilísticas (CAVERO, 2007; BOSMAN, 2011). Ademais, a biografia segue uma ordem cronológica (da infância à maturidade) que frequentemente é interrompida por digressões cuja intenção é evidenciar o caráter do rei macedônio. O Alexandre de Plutarco é, portanto, uma personagem muito complexa, visto que sua biografia é cheia de articulações, o que impede a leitura fácil ou simplista da trajetória do rei macedônio. Para tanto, Plutarco faz isso inserindo não apenas os recursos do gênero épico, mas também os da tragédia ática, para criar assim, um dos seus retratos de maior sucesso (CAVERO, 2007, p. 10-11).

2.2 A *týchê* na narrativa plutarquiana

No primeiro capítulo desta dissertação, vimos que a *týchê* está presente em praticamente todos os gêneros literários (filosofia, história, tragédia etc.), atuando em conjunto com as ações dos indivíduos (TITCHENER, 2014, p. 479). Em Plutarco, este termo aparece com frequência. Inclusive, há tempo que os estudiosos vêm se dedicando a compreender a *týchê* na narrativa plutarquiana, tanto em *Moralia* quanto em *Vidas* (LIPAROTTI, 2017, p. 25). Neste contexto, em 1989, Swain publicou uma série de estudos voltados para esta temática. No artigo *Plutarch: chance, providence and history* (p. 272-302), por exemplo, o autor discute profundamente os diferentes significados para *týchê* em Plutarco, visto que se trata de uma palavra versátil, cujo sentido varia enormemente. Assim, *týchê* pode significar a antiga deusa grega Sorte (Fortuna, para os romanos) ou também pode denotar o menor acaso ou coincidência. Além disso, pode invocar tipos variados de forças providenciais, boas ou ruins em temperamento, particulares ou históricas em escopo.

Dentro disso, destacamos que a *týchê* pode ser usada de formas diferentes por um mesmo autor, como é o caso de Plutarco. Swain demonstrou cuidadosamente que o uso da

týchê por Plutarco pode ser dividido em três categorias. Em seus ensaios filosóficos, Plutarco evita toda ambiguidade da qual *týchê* é suscetível, ou seja, a palavra é aplicada apenas a eventos que são puramente acidentais. Nas *Vidas*, por sua vez, o uso da *týchê* por Plutarco é muito menos preciso. Além de se referir ao mero acaso, *týchê* também se sobrepõe frequentemente a conceitos como *theós* e *daímôn*, indicando, assim, uma força guia muito semelhante à providência. A última categoria engloba os discursos retóricos, tais como: *Da sorte ou virtude de Alexandre* e *Da sorte dos romanos*. Neles, Plutarco exhibe a *týchê* não apenas em sua aparência providencial, mas como uma deusa plena (SWAIN, 1989).

Como a nossa intenção aqui é compreender a *týchê* na narrativa plutarquiana, precisamos, antes de qualquer coisa, entender melhor a ideia de educação moral estabelecida por Plutarco. Como a própria terminologia sugere, a educação moral tinha por objetivo a formação do caráter humano e a obtenção da virtude moral³⁸ por meio da ação, o que permitia ao homem viver uma vida boa e feliz, alcançando, assim, seu estado de bem-estar (XENOPHONTOS, 2016, p. 24).

Apesar de ser um discípulo da Academia de Platão, as teorias de Plutarco sobre a formação do caráter são de raiz aristotélica. Seu foco é o bem-estar dos indivíduos, os quais são vistos por ele como agentes independentes, dotados de uma oportunidade de intervenção ativa em sua própria formação e desenvolvimento, o que depende, em grande parte, da entrada de influências externas (XENOPHONTOS, 2016, p. 28).

Na perspectiva plutarquiana, a liberdade individual é o que leva o homem a trilhar ou não o caminho da virtude. Assim, a justificativa e responsabilidade das vitórias, dos

³⁸ No tratado *Da virtude moral*, em que Plutarco discute especificamente sobre a virtude moral. Assim como Platão, o autor também acredita que a alma humana é dividida em duas partes: uma parte racional, cujo dever natural é governar (em particular o indivíduo), e outra irracional, que necessita de um governante. Esta última novamente é subdividida em duas partes: uma parte é chamada de apetitiva, porque se une ao corpo e sempre está disposta a servi-lo; a outra, que às vezes se junta à parte apetitiva e às vezes empresta força e vigor à razão, é chamada de parte espirituosa (442A). Portanto, visto que a parte racional é estável e a irracional mutável, a primeira precisa prevalecer sobre a segunda e regular as paixões (442A) para que o indivíduo viva em um estado equilibrado entre o excesso e a deficiência (442A; 444B; 445B).

infortúnios etc. estão, sobretudo, no comportamento humano. Portanto, por acreditar que a palavra conduz à ação, Plutarco compõe uma retórica ativa e coerente, visto que qualquer virtude só se realiza por completo quando experimenta a ação. Em verdade, Plutarco segue a tradição que acredita que o caráter (assim como as virtudes e os vícios), deve ser analisado por meio das ações³⁹. Assim como Teofrasto e Políbio, Plutarco também acredita na alteração do caráter (PINHEIRO, 2013, p. 39-40).

Dentro disso, no *corpus* plutarquiano, vimos que há três ensaios que discorrem especificamente sobre a *týchê*: *Da sorte*, *Da sorte ou virtude de Alexandre* e *Da sorte dos romanos*. A respeito dos dois últimos, Pinheiro (2013, p. 57) aponta que Plutarco se preocupou em abordar a relação entre *týchê* e *aretê*, questionando-se se o sucesso desses deve ser imputado à *týchê*, a uma divindade ou ao mérito humano. No caso, Pinheiro afirma que, quando Plutarco não consegue encontrar uma explicação clara e sustentada para um acontecimento, ele atribui a sua causa, em geral, à *týchê*. Assim, esta surge como uma força de ordem divina que atua na vida dos homens de acordo com suas atitudes morais, tornando-os, então, os principais agentes do seu destino.

Nas *Vidas*, como Plutarco prefere introduzir elementos dramáticos, ele problematiza muito a relação que a *aretê* e a *týchê* têm com os acontecimentos, pois é nesse confronto que aquilo que podemos designar como o “caráter estruturado” se define, de acordo com a força moral do herói. É nesse confronto que Plutarco conduz o leitor a avaliar o quanto pode a força da educação (caso possua uma boa *phýsis*) ou o quanto pode a força da *týchê*, seja ela cruel e instável ou benfeitora e próspera. Por isso o autor evidencia, em geral, as emoções e os desejos, ao invés de se deter apenas aos fatos e feitos mais ilustres dos biografados (*Alex. I. 2*). Neste sentido, revelam-se muitos traços psicológicos na descrição, traços que são resultado da aventura de cada indivíduo e que dão uma tonalidade trágica à narrativa de Plutarco.

³⁹ Esta definição de caráter através das ações é de raiz aristotélica (ver *Ética a Nicômaco*).

Sobre isso, Titchener (2014, p. 485) discute sobre a relação de destino e escolha, que segundo ele, são o inverso e o anverso da mesma moeda. No caso, a escolha requer a ação do sujeito e o destino significa a falta de escolha real ou percebida. Titchener afirma que Plutarco comumente se utilizava dessa relação para nos dar uma indicação sutil da trajetória de uma vida. Na opinião do autor, a escolha em Plutarco tem mais relação com a responsabilidade do sujeito, visto que na maior parte dos casos, suas personagens fazem escolhas (às vezes desastrosas) que afetam o curso da sua história. As escolhas e decisões, pensativas ou não, são “cores” que Plutarco usa para pôr em evidência a imagem da personagem e, assim, não diminuir o interesse do leitor, já que a ideia de “a divindade quis” pode efetivamente cessar com seu interesse.

Assim sendo, Plutarco dá ênfase às ações que são geradas pela *aretê*, por oposição aos benefícios que o homem pode receber por intermédio da *týchê*. O autor valoriza a *aretê* por ela ter a capacidade de gerar o efeito mimético pretendido por ele, pois somente o que se consegue pelo impulso da *aretê* revela empenho e capacidade pessoal, capazes de suscitar nas outras pessoas o apelo por realizar obras de tamanha grandeza. Nesse sentido, a *aretê* está ligada ao mérito individual, enquanto a *týchê* resulta de um processo transcendente, podendo não ter qualquer participação voluntária.

2.2.1 Da sorte ou virtude de Alexandre

O par de tratados *Da sorte ou virtude de Alexandre* trata-se de um discurso epidítico, um ensaio no qual o orador (autor) ressalta qualidades ou defeitos do que ou de quem lhe interessa. Desde Aristóteles, o gênero epidítico (também chamado de demonstrativo) está inscrito como recurso da retórica. Ao classificar os gêneros discursivos em deliberativo, judicial e epidítico, o filósofo de Estagira estabeleceu uma tipologia dos discursos retóricos

que funda a relação orador-auditório⁴⁰. Muito utilizado pelos retóricos gregos (antes mesmo de Aristóteles) em debates políticos e judiciais que aconteciam nas praças públicas, o discurso epidítico era praticado com furor, como se fosse um espetáculo público. Nesse período, sem o objetivo de convencer, provocava a reflexão de matérias que o orador julgava serem de interesse social (GUEDES, 2014, p. 69).

Em relação aos tratados, a hipótese mais provável é que eles foram compostos durante a juventude de Plutarco (Cf. PINHEIRO, 2013; CECCHET, 2017; LIPAROTTI, 2017). No caso, eles discorrem sobre o papel desempenhado pela *týchê* (sorte) e *aretê* (virtude) em determinar o sucesso de Alexandre. O primeiro tratado tem como objeto a sorte. Contudo, tanto a sorte quanto a virtude são examinadas em paralelo neste e no segundo tratado.

O objetivo *Da sorte ou virtude de Alexandre* é convencer o público (a quem Plutarco dirigiu os tratados)⁴¹ que o sucesso de Alexandre não se deu por meio da sorte, mas ao contrário, a *týchê* era, em muitas circunstâncias, manifestamente hostil e adversa a Alexandre. Na obra, Plutarco não refaz a história da ascensão e das conquistas de Alexandre (algo que ele expõe na *Vida de Alexandre*), mas se concentra apenas nos momentos mais relevantes e eficazes para o propósito da argumentação. É dado amplo espaço à virtude militar de Alexandre a partir da dinâmica dos combates até a descrição detalhada das suas feridas em decorrência desses. Além disso, grande importância também é dada às qualidades de Alexandre, tais como: humanidade, sabedoria, cultura, amor pelas artes, que o levou, inclusive, a ser um grande patrono dos poetas, pintores etc. (CECCHET, 2017, p. 2622-2623).

Ademais, particular importância é reservada para o “ser filósofo” de Alexandre. Ao contrário de muitos filósofos que precederam o rei macedônio, Plutarco diz que apesar de

⁴⁰ Na sua *Retórica*, Aristóteles define o discurso epidítico como aquele que tem por objeto o elogio e a censura, a virtude e o vício. O seu tempo é essencialmente o presente (e nisso difere do discurso deliberativo, virado para o futuro, e do discurso judicial, virado para o passado), mas não deixa de ter relação com o passado e com o futuro.

⁴¹ Estes discursos foram inicialmente endereçados ao público sincrônico de ouvintes da escola de retórica e, secundariamente, aos críticos cínico-estoicos (LIPAROTTI, 2017, p. 14).

Alexandre não se dedicar a escrever obras de filosofia, a sua era, por assim dizer, uma filosofia da ação⁴² (CECCHET, 2017, p. 2623).

⁴² Um estudo interessante e que dará respaldo às análises feitas no terceiro capítulo é o de Dawn L. Gilley, intitulado *Damn with faint praise: a historical commentary on Plutarch's On the Fortune or Virtue of Alexander the Great* (2009). Neste trabalho, a classicista demonstra, a partir da análise do par de tratados intitulado *Da sorte ou virtude de Alexandre*, que Plutarco desafiou as concepções básicas da filosofia ao questionar se era a teoria ou a prática que tornava o homem um filósofo. Segundo Gilley, Plutarco utilizou-se da vida e do reinado de Alexandre como quadro de análise, aproveitando-se dos acontecimentos de sua vida para interpretar as percepções comuns deste, ao ponto de caracterizá-lo como um filósofo. Para ela, foi através da exploração retórica que Plutarco conseguiu “manchar” a imagem de Alexandre, revelando-o um megalômano, uma vez que se importava pouco com seus próprios homens ou com os sujeitos recém-conquistados, e mais com sua própria glória. Assim, Gilley conclui que para Plutarco a filosofia é uma busca teórica e prática, e que deve ser aplicada à vida de cada um.

CAPÍTULO 3 - A ΤΥΧΗ DE ALEXANDRE NA NARRATIVA PLUTARQUIANA

“(...) ele [Alexandre] almejava superar **a sorte** com audácia e o poder com virtude, e não achava nada invencível para os destemidos, nem nada seguro para os covardes.”

(αὐτὸς δὲ τόλμη **τὴν τύχην** ὑπερβαλέσθαι καὶ τὴν δύναμιν ἀρετῇ φιλοτιμούμενος, οὐδὲν ᾤετο τοῖς θαρροῦσιν ἀνάλωτον οὐδὲ ὀχυρὸν εἶναι τοῖς ἀτόλμοις.).

(Plut. *Alex.* LVIII. 1)

No capítulo anterior, vimos que o caráter de Alexandre e suas atividades ocupam uma posição especial na narrativa plutarquiana, visto que Plutarco dedicou-lhe as obras *Da sorte ou virtude de Alexandre* e *Vida de Alexandre*. Todavia, destacamos que há uma diferença de interpretação a respeito do rei macedônio no par de tratados e na biografia. Na *Vida de Alexandre*, ele não é uma figura tão perfeita quanto nos discursos epidíticos. A dualidade entre *týchê* e *aretê* ainda está presente e Plutarco também mantém sua opinião de que foi a *aretê* de Alexandre, e não a sua *týchê*, o fator decisivo na sua vida. Ademais, vimos também que as referências poéticas exerceram uma forte influência na composição da biografia de Alexandre (MOSSMAN, 1988). Sobre isso, Liparotti (2016, p. 54) aponta que “ler Plutarco é, inexoravelmente, reler Homero, pois ambos dedicaram seu tempo à memória, baluarte da honra e da glória, conceitos constituintes do homem grego”. Portanto, para entendermos “o desenho que Plutarco pintou de Alexandre”, devemos investigar na sua “tela” os traços deduzidos das convenções épicas, pois estes afluem ao gênero biográfico e se integram como característicos da personalidade das figuras, tornando-as herdeiras de uma tradição.

Nosso objetivo com este terceiro e último capítulo é, então, verificar como a *týchê* se manifesta (se de forma positiva ou negativa) na *Vida de Alexandre*⁴³. Para tanto, selecionamos da biografia passagens nas quais a *týchê* aparece em episódios marcantes da carreira militar do rei macedônio, que são: Alexandre vai “por acaso” a Delfos para consultar a divindade sobre a sua expedição contra a Ásia (Plut. *Alex.* XIV. 4), uma sorte divina é enviada a Alexandre no percurso pela Panfília (Plut. *Alex.* XVII. 3), Alexandre regozija-se da sua boa sorte e, em seguida, é presenteado pela Sorte na sua tática contra os persas (Plut. *Alex.* XX. 3-4), a Sorte ajuda Alexandre a derrotar bárbaros desconhecidos em Máli (antiga Índia) (Plut. *Alex.* LXIII. 2). As análises das passagens selecionadas serão feitas em conjunto com o par de tratados *Da sorte ou virtude de Alexandre*, sempre quando houver a possibilidade. A intenção é verificar em ambas as narrativas o que Plutarco discorre sobre a *týchê* de Alexandre.

3.1 Alexandre entre os modelos heroicos

Alexandre nasceu em 356 a.C. na cidade de Pela, capital do antigo reino da Macedônia. A respeito do dia do seu nascimento, Plutarco (*Alex.* III. 3) conta que:

III. [3] ἐγεννήθη δ' οὖν Ἀλέξανδρος ἰσταμένου μηνὸς Ἑκατομβαιῶνος, ὃν Μακεδόνες Λᾶρον καλοῦσιν, ἕκτη, καθ' ἣν ἡμέραν ὁ τῆς Ἐφεσίας Ἀρτέμιδος ἐνεπρήσθη νεὼς ᾧ γ' Ἡγησίας ὁ Μάγνης ἐπιπεφώνηκεν ἐπιφώνημα κατασβέσαι τὴν πυρκαϊᾶν ἐκείνην ὑπὸ ψυχρίας δυνάμενον εἰκότως γὰρ ἔφη καταφλεχθῆναι τὸν νεὼν τῆς Ἀρτέμιδος ἀσχολουμένης περὶ τὴν Ἀλεξάνδρου μαίωσιν. [4] ὅσοι δὲ τῶν μάγων ἐν Ἐφέσῳ διατρίβοντες ἔτυχον, τὸ περὶ τὸν νεὼν πάθος ἡγούμενοι πάθους ἑτέρου σημεῖον εἶναι, διέθεον τὰ πρόσωπα τυπτόμενοι καὶ βοῶντες ἅτην ἅμα καὶ συμφορὰν μεγάλην τῇ Ἀσίᾳ τὴν ἡμέραν ἐκείνην τετοκέναι.

III. [3] Alexandre nasceu no sexto dia do mês de hecatombéon, que os macedônios chamam de léo, no mesmo dia em que o templo de Ártemis, em Éfeso, foi incendiado. Sobre isso, Hegésias de Magnésia fez uma

⁴³ Destacamos que a palavra *týchê* aparece, mesmo com suas variações desinenciais, um total de 11 vezes na biografia de Alexandre. Além dela, podemos encontrar outros termos, tais como: *dystychía* (4 vezes) e *dystýchêma* (1 vez), que significam má sorte, infelicidade, infortúnio e revés; *syntychía* (1 vez), que em geral significa evento fortuito, circunstância e acidente; *eutychía* (1 vez), que significa boa sorte, felicidade e sucesso; entre outros.

observação, que, por sua frieza, seria capaz de extinguir naturalmente aquele fogo, ele disse que o templo de Ártemis foi incendiado porque a deusa estava ocupada com o parto de Alexandre. [4] Quantos dentre os magos, que por acaso passavam um tempo em Éfeso, por considerarem que a destruição do templo era um sinal de outra calamidade, correram para todos os lados, golpeando seus rostos e gritando que aquele dia havia gerado uma grande desgraça e ruína para a Ásia.

De acordo com a narrativa plutarquiana, o nascimento de Alexandre não se tratou do nascimento de qualquer criança, mas, sim, daquele que viria a ser conhecido na posterioridade como Alexandre, o Grande. Pode-se dizer que o destino do Alexandre de Plutarco começa a ser traçado a partir desta passagem (“... aquele dia havia gerado uma grande desgraça e ruína para a Ásia”). De fato, duas décadas depois, Alexandre daria início a uma série de campanhas militares pela Ásia e além. Portanto, seu nascimento representou um evento importante, uma vez que coincidiu com o incêndio do templo de Ártemis, causado porque a deusa estava ocupada trazendo-lhe ao mundo; denotando que o parto do jovem príncipe era muito mais digno de atenção para a deusa do que o cuidado com o seu próprio templo.

Aproveitando-nos da passagem anterior, acrescentamos a questão da ascendência divina de Alexandre que, como mostra Plutarco, do lado de Filipe, ele descendia de Héracles, e do lado de Olímpia, de Aquiles (*Alex. II. 1*). A narrativa reforça a ideia de que Alexandre era um semideus, tal como Héracles e Aquiles, paradigmas de virtude entre os heróis na memória grega.

Com relação às figuras heroicas supracitadas, destacamos que Alexandre espelhou-se, ao longo da sua vida, principalmente em Aquiles. Para ele, o Pelida representava o ideal de guerreiro. A característica mais desejada por Alexandre era a *aretê* heroica, a qual recebe grande destaque na *Ilíada*. Contudo, destacamos que o rei macedônio buscou inspiração em outros heróis, tais como: Héracles, Dioniso e, eventualmente, no próprio pai, Filipe, e Ciro, o Grande. Apesar de Alexandre ter se utilizado desses modelos, seu diferencial foi ter sabido

unir diversas características dos seus heróis-modelos em si, criando, assim, seu próprio modelo, que posteriormente viria a ser emulado pelos seus sucessores no período helenístico.

Embora tivesse um meio-irmão mais velho, Arrideu, Alexandre é quem foi preparado desde criança para suceder a Filipe (fato que ocorreu em 336 a.C.). Assim, por não se tratar de qualquer criança macedônia, Alexandre foi educado, naturalmente, por vários mestres e pedagogos. Em primeiro lugar, temos Leônidas de Epiro, um homem de caráter austero e parente de Olímpia, mãe de Alexandre. Leônidas, não recusava o título de pedagogo, no entanto, era chamado pelos outros de educador e guia de Alexandre por causa da sua dignidade e parentesco. Por segundo, temos Lisímaco, nascido em Acarnânia. De fato, foi Lisímaco quem ocupou a posição e o título de pedagogo. Além disso, por chamar-se a si mesmo de Fênix, a Alexandre de Aquiles e a Filipe de Peleu, era tratado de forma especial na corte (*Alex.* V. 4-5). No mesmo patamar de Lisímaco, estava Aristóteles. Sobre ele, Plutarco (*Alex.* VII. 2-3) conta que, na busca por um tutor para Alexandre, Filipe mandou chamar o mais famoso e sábio dos filósofos. Em troca da educação do filho, o rei macedônio acordou em reconstruir a cidade de origem de Aristóteles, Estagira, que ele mesmo havia destruído em 348 a.C. Aristóteles se tornou, então, o tutor de Alexandre e passou a ensiná-lo não apenas sobre moral e política, mas também sobre “os ensinamentos secretos dos filósofos”.

A respeito da passagem, O’Brien (1994, p. 18-19) aponta que Aristóteles devia ter na época quarenta e poucos anos e não tinha escrito as grandes obras que constituem a base da sua reputação hoje. Apesar disso, ele havia sido um excelente aluno na Academia de Platão e certamente devia ter alcançado algum reconhecimento por sua profissão. No entanto, a escolha de Filipe pode ter envolvido outras considerações além das credenciais acadêmicas do filósofo. O pai de Aristóteles, Nicômaco, havia sido o médico da família para Amintas III, pai de Filipe e avô de Alexandre. Por conta disso, Aristóteles e Filipe provavelmente foram companheiros durante a infância na corte macedônia. No mais, a recente residência de

Aristóteles na Ásia Menor pode ter sido outro fator que pesou na seleção de Filipe. Em 347 a.C., pouco antes da sua morte, Platão escolheu seu sobrinho, Espeusipo, para sucedê-lo como chefe da Academia. Aristóteles, talvez, vendo a si mesmo como uma vítima do patronato, deixou Atenas e aceitou uma posição na corte de Hérmiias de Atarneu, de quem posteriormente tornou-se genro. Hérmiias controlava o território na costa da Ásia Menor, que poderia servir como espaço estratégico para Filipe na invasão do Império Persa.

Acerca da relação entre Alexandre e Aristóteles, Plutarco (*Alex.* VIII. 3-4) informa ainda que Alexandre admirava o filósofo e, como ele mesmo costumava dizer, amava-o tanto ou mais que seu pai, pois se devia a vida a Filipe, devia a Aristóteles a arte de bem viver. Mais tarde, porém, Alexandre começou a vê-lo com desconfiança, não a ponto de causar-lhe mal, mas suas manifestações de amizade não tinham mais a vivacidade e o carinho de antes. Contudo, o amor e o desejo em aprender filosofia, que haviam sido incutidos em Alexandre, nunca foram esquecidos.

Por fim, ainda sobre a educação oferecida por Aristóteles a Alexandre, o filósofo fez com que ele desenvolvesse o gosto pelos procedimentos médicos e medicamentos. Mais tarde, o conhecimento em medicina o ajudou a cuidar das feridas dos seus soldados e amigos e a prescrever curas para esses. Além dessa, outras ciências ainda foram ensinadas a Alexandre, tais como: geografia, botânica e zoologia. Por fim, Aristóteles foi também o responsável por tornar Alexandre um leitor assíduo, principalmente de Homero (LIPAROTTI, 2016, p. 55). Inclusive, ele chegou a ganhar uma versão da *Iliada* corrigida pelo próprio filósofo, obra que conservava debaixo do travesseiro junto ao seu punhal. Para Alexandre, a *Iliada* era o manual da *aretê* militar (*Alex.* VIII. 2; *Da sor. Alex.* 327F a 328A)⁴⁴.

A referência de Aristóteles a Aquiles com certeza atraiu a atenção de Alexandre, que acreditava que o sangue desse herói corria nas suas próprias veias (como vimos

⁴⁴ A *Iliada* era tão importante para Alexandre, que o mesmo chegou a guardá-la na arca de Dario (*Alex.* XXVI. 1), após cercar a cidade de Gaza e saquear os tesouros persas.

anteriormente). Dentro disso, em sua narrativa, ao associar a linhagem de Alexandre com a de Aquiles, Plutarco quis mostrar que o rei macedônio foi tão primoroso quanto o Pelida. Uma das primeiras semelhanças entre Alexandre e Aquiles é, por exemplo, a relação que ambos nutriam com seus cavalos. Na *Ilíada*, conta-se que Automedonte⁴⁵ trouxe a Aquiles Xanto e Bálio, dois corcéis velozes, aos quais se juntou posteriormente o irrepreensível Pédaso, um cavalo mortal, que o herói trouxe após saquear a cidade de Eécion (XVI. 148-154). Aquiles considerava-os seus companheiros e igualmente os incitava ao combate (XVI. 166-167). Além disso, como eram dotados de sentimentos humanos, quando souberam que Automedonte caíra, permaneceram imóveis como colunas sobre o túmulo, recusando-se a avançar e derramando lágrimas candentes (XVII. 426-439). Por sua vez, na *Vida de Alexandre* (VI. 1-5), Plutarco nos conta que o tessálio Filônico trouxe a Filipe, o cavalo Bucéfalo, um animal rebelde e indomável, que não se deixava montar por ninguém. Após Filipe e seus companheiros tentarem, mas, sem sucesso, Alexandre (nessa época, acredita-se que ele estava com quatorze anos) pediu ao pai que o permitisse montar Bucéfalo. Ao notar que o cavalo estava com medo da própria sombra, Alexandre segurou as rédeas e o colocou face ao sol. Em seguida, tomou impulso e o montou com firmeza. A partir desse momento, Bucéfalo tornou-se o companheiro e aliado inseparável de Alexandre. Durante os combates, enquanto ele organizava e instruía seus homens, usava outro cavalo, mas, quando entrava em ação, era Bucéfalo que Alexandre montava e passava ao ataque (XXXII. 7).

Portanto, não só com agilidade, mas, sobretudo, com perspicácia e inteligência, Alexandre superou Filipe e seus companheiros na doma do cavalo Bucéfalo, o que ressaltou sua superioridade e sobressaiu sua *aretê* de cavaleiro (LIPAROTTI, 2016, p. 56). Por fim, após a batalha do rio Hidaspes (326 a.C.) contra o rei indiano Poro, Bucéfalo faleceu. Sua

⁴⁵ Personagem da mitologia grega. Foi o condutor da carruagem de Aquiles e seu companheiro durante os combates. Quando o herói morreu, serviu ao seu filho, Pirro, e participou da tomada de Troia.

morte entristeceu profundamente Alexandre que, em homenagem ao cavalo amigo, fundou na margem do mesmo rio a cidade de Bucéfala (*Alex.* LXI. 1-2).

Assim como Aquiles, Alexandre era obstinado e demasiadamente apegado às suas convicções e empreendimentos. Para ilustrar a tenacidade de Alexandre, temos, além da chegada do cavalo Bucéfalo (*Plut. Alex.* VI), vários outros episódios. Um deles é quando Alexandre insiste que a sacerdotisa em Delfos profira um oráculo sobre a expedição contra a Pérsia, mesmo aquele sendo um dia nefasto, no qual ela não podia proferir oráculos. Vejamos, abaixo, a passagem na *Vida de Alexandre*:

XIV. [4] βουλόμενος δὲ τῷ θεῷ χρήσασθαι περὶ τῆς στρατείας ἦλθεν εἰς Δελφούς, καὶ κατὰ **τύχην** ἡμερῶν ἀποφράδων οὐσῶν, ἐν αἷς οὐ νενόμισται θεμιστεύειν, πρῶτον μὲν ἔπεμπε παρακαλῶν τὴν πρόμαντιν. ὥς δὲ ἀρνούμενης καὶ προῖσχομένης τὸν νόμον αὐτὸς ἀναβὰς βίᾳ πρὸς τὸν ναὸν εἴλκεν αὐτήν, ἥ δὲ ὥσπερ ἐξηττημένη τῆς σπουδῆς εἶπεν ‘ἀνίκητος εἶ, ὦ παῖ,’ τοῦτο ἀκούσας Ἀλέξανδρος οὐκέτι ἔφη χρῆζειν ἑτέρου μαντεύματος, ἀλλ’ ἔχειν ὃν ἐβούλετο παρ’ αὐτῆς χρησμόν.

XIV. [4] Porque quis consultar o deus sobre sua expedição militar ele foi para Delfos, mas **por acaso** era um daqueles dias nefastos, nos quais não era permitido pelo costume proferir oráculos. Então, primeiro enviou um chamado à sacerdotisa. Mas, como ela se negava e alegava a lei divina, o próprio Alexandre subiu e a arrastou com violência para o templo. Tal como uma vencida diante de seu empenho, ela disse: “És invencível, criança”. Depois de ter ouvido isso, ele disse que não precisava de mais outro oráculo, pois teve dela o oráculo que queria.

Esta passagem é interessante, não apenas por aproximar a figura de Alexandre com a de Aquiles pela obstinação de ambos, mas porque no episódio a *týchê* aparece não como uma divindade, mas como algo que acontece “por acaso”. Na esteira das análises, é importante notar ainda a “coincidência” por trás do dia em que o rei macedônio decidiu consultar o oráculo. Se ele não tivesse ido, as palavras da sacerdotisa não seriam proferidas e, portanto, Alexandre não receberia o oráculo que tanto desejava.

3.2 A *týchê* de Alexandre contra “bárbaros”

Outra semelhança entre Alexandre e Aquiles é a valentia com que lutavam suas batalhas, nas quais assumiam corajosamente o risco da morte. No caso de Alexandre, um dos episódios que melhor representa este tipo de situação é o que o rei macedônio, quando estava sitiando a cidade de Máli (antigo território indiano e atual Multan, no Paquistão), precisou enfrentar bárbaros desconhecidos (oxidracas e malos). Destacamos, contudo, que este mesmo episódio foi descrito por Plutarco de formas diferentes nas duas narrativas dedicadas a Alexandre (*Da sorte ou virtude de Alexandre* e *Vida de Alexandre*). Em nota, Liparotti (2017, p. 35) destaca que há, de acordo com a *Anábase de Alexandre Magno* (VI. 11. 1-3) de Arriano, duas versões: 1ª) Difusa na tradição retórica de que o episódio teria se realizado contra os malos, aceita por Quinto Cúrcio na sua *História de Alexandre* (IX. 4. 26); 2ª) Adotada pelos historiadores, inclusive pelo próprio Arriano, cuja fonte era Aristóbulo⁴⁶. Por sua vez, Plutarco segue, na biografia, a segunda versão (LXIII. 2). Já nos tratados, o autor menciona ambas as versões. Quando elenca as feridas sofridas pelo rei macedônio (327B), segue a segunda opção, informando-nos, inclusive, a fonte. Já na conclusão dos discursos

⁴⁶ As fontes disponíveis para falar de Alexandre datam de três a quatro séculos após a sua morte. Isto se deve não à falta de contemporâneos que tenham participado ou contemplado os eventos e, em seguida, narrado seus desdobramentos, mas porque suas obras não foram preservadas (MOSSÉ, 2004, p. 9), de modo que nos chegaram apenas por meio de fragmentos dispersos, trechos e citações, sendo os principais deles: Nearco (comandante da frota de Alexandre), Calístenes (sobrinho de Aristóteles por casamento e também historiador oficial da campanha), Onesícrito (chefe timoneiro de Alexandre), Carés (camareiro da corte) e Clitarco. Além desses, há mais dois relatos semiautobiográficos: o primeiro, escrito por Ptolomeu (comandante veterano e fundador da dinastia lágida no Egito) e, o segundo, elaborado por Aristóbulo, um oficial de baixo escalão (WALBANK, 1993, p. 1; GREEN, 2014, p. 21-22). Infelizmente, como vimos acima, estas fontes não foram conservadas, o que nos faz recorrer aos autores secundários, que se basearam nesses escritos primários e que indiretamente vieram a substituí-los. Dessa forma, os cinco autores que preservaram esses relatos dividem-se entre uma “tradição vulgar” (Vulgata) e uma “tradição cortesã”. Na primeira, temos Diodoro, cuja obra *Biblioteca Histórica* foi escrita no fim da República Romana (c. 40), Quinto Cúrcio, com a *História de Alexandre*, e Justino, conhecido por ter compilado as *Histórias Filípicas* de Pompeu Trogo. Por sua vez, na segunda categoria, temos Plutarco, que escreveu a *Vida de Alexandre* (*Vidas Paralelas*) e o par de tratados *Da sorte ou virtude de Alexandre* (*Moralia*), e Arriano, que escreveu a *Anábase de Alexandre Magno* (GREEN, 2014, p. 22-25). Estas são, portanto, as principais fontes nas quais a historiografia recente se apoia para falar sobre o rei macedônio.

epidíticos (343D-F), adota a versão mais divulgada entre os oradores para não cair em descrédito.

Na época desse episódio, que se passa em 326 a.C., Alexandre já havia lutado a última grande batalha da sua campanha asiática na Índia (a sangrenta batalha do rio Hidaspes). Na ocasião, o rei macedônio foi confrontado pelo exército do rei Poro, que governava a região entre os rios Hidaspes (Jhelum) e Acesines (Chenab). Apesar do brutal combate, os macedônios saíram-se vitoriosos.

Após derrotar Poro, Alexandre ficou de olho no vale do rio Ganges, que era o coração da dinastia Nanda, um estado grande e rico que cobria boa parte do norte da Índia. Essa região era interessante para ele, porque possuía muito mais força militar e elefantes do que Poro. Todavia, o exército macedônio não estava disposto a novas aventuras. Para eles, Alexandre já havia conseguido o que tinha originalmente planejado: conquistar o Império Persa (Alexandre já dispunha do controle das quatro capitais persas e Dario III já havia sido morto)⁴⁷. A conquista da Índia não fazia parte do plano.

Em julho de 326 a.C., então, os soldados organizaram um motim contra Alexandre. Nesse ponto, os macedônios já não eram mais a minoria das tropas, mas o rei macedônio não pretendia se deixar vencer por uma miscelânea de mercenários e iranianos, bactrianos, sogdianos e indianos. Ele não confiava neles sem ter soldados macedônios que pudessem mantê-los em linha. Portanto, tentou pressionar os macedônios, ficando em sua barraca até eles desistirem (tática usada também por Aquiles). Apesar disso, as tropas decidiram não se mover. Coenus, seu general e herói na batalha do Hidaspes, falou com Alexandre em nome

⁴⁷ No final de 331 a.C., Alexandre tomou a cidade de Susa e seu tesouro. Por sua vez, no início de 330 a.C., tomou Persépolis e decidiu, persuadido por Thaís (cortesã e amante de Ptolomeu), incendiar o palácio de Xerxes I (que fez o mesmo com o templo de Atena em 480 a.C.). No entanto, Alexandre rapidamente se arrependeu e deu ordens para apagar o fogo (Plut. *Alex.* XXXVIII. 1-4). Já as outras duas capitais, Pasárgada e Ecbátana, renderam-se pouco tempo depois ao rei macedônio. Nesse mesmo período, Dario ainda estava vivo. Ele havia deixado Ecbátana e fugido para Bactria, território do sátrapa Bessos. Porém, quando o rei persa chegou à região, ele foi preso sob o comando de Bessos, que o assassinou e, em seguida, autoproclamou-se rei Artaxerxes V, sucessor de Dario. Depois do ocorrido, Alexandre deu a Dario um funeral digno de um rei e foi em busca de Bessos. Mas Espitamenes, um nobre de Sogdiana, traiu Bessos e o entregou a Ptolemeu. Em 329 a.C., então, Bessos foi executado.

dos seus homens. Sem sucesso, deixou a decisão aos deuses (mandou seus sacerdotes oferecerem sacrifícios para continuar a marcha), mas eles foram desfavoráveis. Isso permitiu que o rei falasse que, como os deuses se opunham ao avanço, ele levaria o exército para casa (STRAUSS, 2014). Coenus morreu alguns dias depois do motim. O exército macedônio marchou para o oeste rumo ao Indo, e lá virou para o sul, mas foi confrontado por tribos hostis. Alexandre sofreu uma ferida quase fatal enquanto sitiava Máli, mas após um tempo se recuperou e ele e seu exército continuaram para o sul ao longo do Indo.

Após esta digressão, voltemos nossa atenção para o que é escrito a respeito do episódio de Alexandre em Máli. Em *Da sorte ou virtude de Alexandre* (343D-F), Plutarco conta que o rei macedônio tornou-se notável entre os oxidracas em função do salto que deu quando se jogou das muralhas contra os inimigos (no caso, os malos). O autor diz ainda que não poderia comparar o salto de Alexandre senão ao fogo de um raio que caiu em meio a um furacão, como se o espectro de Febo sobreviesse a Terra. Os inimigos, primeiro impressionados, desesperaram-se pelo medo e retiraram-se em seguida. Mas, quando notaram que um só homem atacava muitos, tomaram uma posição de resistência. Ademais, Plutarco aponta que a Sorte foi benevolente com Alexandre naquele momento. Pois, quando seus homens correram em sua ajuda, eles tentaram escalar o muro pelas escadas, mas a deusa permitiu que elas se quebrassem, fazendo-os cair e precipitando-os ao socorro do rei.

Vejamos, agora, o relato deste mesmo episódio na biografia de Alexandre:

LXIII. [2] τοὺς μὲν γὰρ ἀνθρώπους βέλεσιν ἀπὸ τῶν τειχῶν ἀπεσκέδασε, πρῶτος δὲ διὰ κλίμακος τεθείσης ἀναβὰς ἐπὶ τὸ τεῖχος, ὥς ἢ τε κλίμαξ συνετρίβη καὶ τῶν βαρβάρων ὑφισταμένων παρὰ τὸ τεῖχος ἐλάμβανε πληγὰς κάτωθεν, ὀλιγοστὸς ὢν συστρέψας ἑαυτὸν εἰς μέσους ἀφῆκε τοὺς πολεμίους καὶ **κατὰ τύχην** ὀρθὸς ἔστη.

LXIII. [2] Depois que dispersou os inimigos da muralha com dardos, [Alexandre] foi o primeiro a escalar a muralha com uma escada, mas a escada se quebrou e os bárbaros, colocados ao lado da muralha, receberam-no por baixo a pancadas; e, embora ele tivesse poucos companheiros consigo, encolheu-se e pulou no meio dos seus inimigos, caindo, **por sorte**, em pé.

Com relação ao combate, Plutarco (*Da sor. Alex.* 327B; 341C) mostra que Alexandre foi atingido por uma flecha de dois côvados⁴⁸ de comprimento no peito, que alojou profundamente seu ferro, e um porrete no pescoço. De acordo com Plutarco, a Sorte o encurralou sozinho, favorecendo os inimigos bárbaros, os quais não eram adversários dignos. Se Ptolomeu, seu amigo e general, não o tivesse protegido com o escudo, e Limneu não tivesse ido ao encontro do rei, ele provavelmente teria perecido e o local se tornado seu túmulo (*Da sor. Alex.* 327B).

Sobre o episódio, destacamos o fato de Alexandre ter sido o primeiro a escalar a muralha. A característica essencial de um general é a capacidade que ele tem de liderar pelo exemplo. Assim, na antiga Macedônia, era costume que o rei liderasse seu exército nas batalhas. Isso ocorria, porque ele era tido em um plano mais alto do que os outros homens (em função da sua descendência divina) e porque também imitava o impulso homérico à glória por meio dos feitos militares (GILLEY, 2009, p. 173). A elevação de um indivíduo da condição humana à divina é conhecida por apoteose (deificação), a qual era iniciada com a excepcionalidade demonstrada nos atos de coragem e virtude militar. Todavia, como a virtude era um valor que todo homem podia alcançar, ser filho de um deus não era para qualquer um. No caso de Alexandre, vimos que sua origem remetia aos heróis Héracles (por Filipe) e Aquiles (por Olímpia). Assim, em determinado momento da sua vida, o rei macedônio passou a centrar seus esforços na emulação dos atos desses heróis, principalmente após a visita ao oráculo de Amon em Siwah (Egito), onde foi reconhecido como filho de Zeus⁴⁹.

⁴⁸ O côvado era uma medida baseada no comprimento do antebraço, da ponta do dedo médio até o cotovelo. Não se sabe ao certo quando esta medida entrou em uso, mas foi usada por vários povos antigos, tais como: babilônios, egípcios e hebreus.

⁴⁹ Entre o fim de 332 a.C. e início de 331 a.C., Alexandre visitou o oráculo de Amon, em Siwah (Egito). Na ocasião, um dos sacerdotes de Amon, para agradar Alexandre, cumprimentou-o em grego, mas acabou se confundido com os casos da língua e chamou o rei macedônio de “filho de Zeus-Amon” (Plut. *Alex.* XXVII. 3-6). Apesar dessa não ter tido a intenção do sacerdote, o rei macedônio gostou de ter sido chamado de filho de Zeus-Amon.

Ainda a respeito do salto de Alexandre, Liparotti (2017, p. 36) comenta que, se consideramos o episódio como a *aristeia*⁵⁰ de Alexandre, torna-se relevante lembrar que a quase totalidade das *aristeiai* (proezas, altos feitos etc.) termina, na *Ilíada*, em uma punição pela *hýbris* ante aos deuses, uma vez que ambicionar individualmente a superação do coletivo não está acessível para os mortais. Durante o episódio, então, nenhuma divindade sobreveio para ajudar Alexandre, pelo contrário, os caprichos da Sorte se antepuseram a ele. Assim, cercado, o rei macedônio acabou ferido no peito por uma flecha. Se não fosse a proteção e cuidado de Ptolemeu e outros companheiros, naquele dia Alexandre teria perecido e, o lugar, tornado-se seu túmulo.

Neste contexto, é interessante notarmos ainda o que leva heróis como Aquiles e Alexandre a se arriscarem tanto nos combates. Como explica Liparotti (2016, p. 57), para esses, o fio da vida pode ser rompido a qualquer instante e a possibilidade de vencer a morte pela glória pode ou não acontecer. Portanto, os heróis acreditam que, ao praticar atos grandiosos, terão como recompensa a honra e a glória, que se prolongam pela eternidade.

Por fim, como vimos anteriormente, a *týchê* aparece nas duas obras. Na biografia, o termo não aparece como divindade, mas simplesmente como aquilo que acontece “por acaso”. Nos tratados, porém, em todas as passagens em que a *týchê* se manifesta (*Da sor. Alex.* 327B; 341C; 343D-F; 344D-345B) é como divindade, que na maioria das vezes age de modo contrário ao rei macedônio. Plutarco caracteriza ainda o episódio contra os malos como um embate entre a Sorte e a Virtude, visto que Ptolemeu, Limneu e os outros companheiros que se dispuseram em defesa de Alexandre, colocando em perigo a própria vida, não fizeram isso graças a Sorte, mas por amor ao rei e a Virtude (*Da sor. Alex.* 344D-E).

A primeira vez que Alexandre viu a morte de perto foi, então, no episódio contra os malos, quando uma flecha de dois côvados de comprimento (aproximadamente oitenta e oito

⁵⁰ É uma cena que segue as convenções dramáticas da poesia épica, onde um herói em batalha tem seus melhores momentos, podendo ou não resultar na sua morte ao fim da *aristeia*.

centímetros) atravessou seu peito (*Da sor. Alex.* 327B; 341C). Mas, este não foi o único ferimento de Alexandre em combate. Em 334 a.C., na sua primeira batalha na Ásia, o rei macedônio enviou suas tropas pela íngreme margem oeste do rio Grânico, atravessou o rio de correnteza alta e subiu a margem leste. Em seguida, Alexandre enviou uma pequena unidade de cavalaria como “isca” para distrair a cavalaria persa, permitindo que o resto da linha macedônia cruzasse o rio relativamente ileso. Assim que o exército macedônio atravessou para o outro lado do Grânico, a Cavalaria dos Companheiros efetivamente dividiu as forças persas (GILLEY; WORTHINGTON, 2010, p. 193).

No combate, Alexandre quase foi morto, os dois comandantes persas Roisaces e Spitidatres atacaram-no juntos. Porém, o rei se esquivou do segundo e atingiu Roisaces. Então, enquanto lutava corpo-a-corpo com Roisaces, Spitidatres aproximou-se com seu cavalo e atingiu a cabeça de Alexandre com uma cimitarra⁵¹. Na ocasião, o brasão do rei macedônio foi arrancado junto com um dos penachos do seu elmo. Com dificuldade, resistiu ao golpe, de modo que a cimitarra tocou a extremidade dos seus cabelos. Como se Spitidatres levantasse mais uma vez a mão para outro golpe, Clito, o Negro, antecipou-se e transpassou-o com seu dardo. Ao mesmo tempo, Roisaces também caiu, abatido pelo golpe de Alexandre (*Alex.* XVI. 4-5).

Enquanto que a cavalaria de Alexandre estava fazendo uma luta tão perigosa e furiosa, a falange macedônia cruzou o rio e as forças de infantaria de ambos os lados se engajaram. Os inimigos não resistiram nem vigorosamente, nem por muito tempo, mas fugiram em fuga, com exceção dos mercenários gregos, que se agruparam numa colina e pediram a Alexandre que promettesse salvar suas vidas. Mas ele, influenciado mais pela raiva do que a razão, lançou-se contra eles, antes dos seus homens, e perdeu seu cavalo (não Bucéfalo, mas outro) (*Plut. Alex.* XVI. 6-7).

⁵¹ A cimitarra é uma espada de lâmina curva mais larga na extremidade livre, com gume no lado convexo, utilizada por alguns povos orientais, tais como: árabes, turcos e persas.

A respeito do episódio acima, percebemos que a atitude de Alexandre demonstra que a sua *paideia* não estava devidamente radicada para apaziguar a sua ira. Sobre isso, para não estar dependente das incertezas da *týchê*, o indivíduo devia dedicar-se à *paideia*, pois ela sempre era o melhor suporte para enfrentar as fragilidades próprias da condição humana. Contudo, Plutarco, seguindo a concepção platônica do autocontrole do governante, escreveu que Alexandre pensava que um rei devia dominar-se mais a si próprio do que vencer seus inimigos (o que nem sempre aconteceu na vida do rei), mostrando que os preceitos da *paideia* não se fundem por completo na *práxis* política e guerreira (PINHEIRO, 2013, p. 254).

A maioria dos macedônios mortos ou feridos na Batalha do Grânico lutou ou caiu ali mesmo, pois tinham a sua frente homens que sabiam lutar, mas estavam desesperados. De acordo com Plutarco (*Alex.* XVI. 7-8), dos bárbaros, vinte mil homens soldados de infantaria e dois mil e quinhentos cavaleiros. No lado de Alexandre, houve trinta e quatro mortos ao todo, dos quais nove eram da infantaria. Desses, Alexandre ordenou que as estátuas fossem colocadas em bronze e Lísipo as operou. Além disso, desejando tornar os gregos parceiros na sua vitória, Alexandre enviou aos atenienses trezentos dos escudos capturados, e no conjunto do butim, ele gravou a seguinte inscrição: “Alexandre, filho de Filipe, e todos os gregos, com exceção dos lacedemônios, conquistaram este butim dos bárbaros que habitam a Ásia”. Quanto às taças, roupas púrpuras e todas as outras coisas dessa natureza que ele havia tomado dos persas, enviou quase tudo a Olímpia.

Com relação ao episódio no Grânico, destacamos ainda que em *Da sorte ou virtude de Alexandre*, Plutarco não tece grandes considerações a respeito da batalha, apenas reitera que as feridas causadas no duelo entre Alexandre e os generais persas resultaram de uma atuação contrária da Sorte (Cf. 326F; 327A; 341A-B).

A Batalha do Grânico foi, então, a primeira ação de Alexandre no acesso à Ásia. Plutarco aponta que após essa disputa, grandes mudanças em favor de Alexandre começaram

a acontecer. Primeiro, ele conquistou Sardes e a sua costa marítima. Em seguida, o restante do país se rendeu ao rei macedônio. Apenas Halicarnasso e Mileto resistiram, mas Alexandre conquistou ambas as cidades à força e subjugou todos os territórios ao redor delas. Mas quando estava na Lícia, Alexandre, em dúvida quanto ao prosseguimento das suas operações, uma fonte que, segundo Plutarco, saiu do seu leito e sem nenhuma razão transbordou, expulsando das suas profundezas uma placa de bronze com inscrições antigas, que diziam que o Império Persa seria destruído pelos gregos e chegaria ao fim (*Alex.* XVII. 1-2). Na sequência,

XVII. [3] τούτοις ἐπαρθείς ἠπείγετο τὴν παραλίαν ἀνακαθήρασθαι μέχρι τῆς Φοινίκης καὶ Κιλικίας, ἥ δὲ τῆς Παμφυλίας παραδρομὴ πολλοῖς γέγονε τῶν ἱστορικῶν ὑπόθεσις γραφικὴ πρὸς ἐκπληξιν καὶ ὄγκον, ὥς θείᾳ τινὶ τύχῃ παραχωρήσασαν Ἀλεξάνδρῳ τὴν θάλασσαν, ἄλλως αἰεὶ τραχεῖαν ἐκ πελάγους προσφερομένην, σπανίως δέ ποτε λεπτοὺς καὶ προσεχεῖς ὑπὸ τὰ κρημνώδη καὶ παρερρωγότα τῆς ὀρεινῆς πάγους διακαλύπτουσιν.

XVII. [3] Encorajado por essas palavras, Alexandre apressou-se em retirar os povos litorâneos da Fenícia e Cilícia. Sua rápida passagem pela Panfília deu origem a muitas hipóteses aos historiadores para que se pinte um quadro apavorante e perturbador do ocorrido. Uns dizem que, **por uma sorte divina**, o mar recuou diante de Alexandre, embora as ondas venham sempre do alto mar, e raramente deixam descobertos os estreitos caminhos ininterruptos ao pé das falésias e escarpas dessa zona montanhosa.

No episódio acima, então, notamos que a *týchê* surge novamente em favor de Alexandre. Para tanto, devemos observar na passagem acima que, a partir do momento que o rei agiu (“...apressou-se em retirar os povos litorâneos da Fenícia e Cilícia”), a *týchê* se manifestou. Como vimos no capítulo anterior, para que a *týchê* se apresente como uma “parceira” nos empreendimentos humanos, ela precisa de um espaço, de uma abertura, para gerar um bom efeito. Ainda sim, precisa também de um ponto de ancoragem ou alvo. Tendo em vista que a *týchê* é o oposto da escolha, ela pode ser um elemento de design na escrita historiográfica e biográfica. A própria narrativa plutarquiana é construída nessa lógica. Para Plutarco, a escolha assume um papel central na discussão das vidas dos seus biografados, pois

tem haver com responsabilidade. Em alguns momentos, Plutarco reconhece que um evento inesperado e imprevisível foi o fator decisivo na resolução de um conflito (“por acaso aconteceu”), mas quase por definição, suas personagens fazem escolhas (às vezes desastrosas, como vimos nos episódios anteriores com Alexandre) que afetam o curso da sua própria história (TITCHENER, 2014, p. 480).

Como vimos no segundo capítulo desta dissertação, Plutarco escolheu suas personagens (homens de ação) na expectativa que essas forneceriam bons exemplos para seus leitores imitarem. Ademais, utilizou-se da *týchê* e da escolha (pensativa ou não) como dispositivos para compor sua narrativa e pôr em evidência a imagem e, por conseguinte, o caráter dos seus biografados.

Por fim, a última passagem que elencamos para analisar se passa durante a primavera de 333 a.C. próximo à cidade de Isso, na Ásia Menor, na qual Alexandre venceu Dario III, rei dos persas. Vejamos o relato de Plutarco (*Alex.* XX. 4-5):

XX. [4] Ἀλεξάνδρῳ δὲ τὸν μὲν τόπον ἡ **τύχη** παρέσχεν, ἐστρατήγησε δὲ τῶν ἀπὸ **τῆς τύχης** ὑπαρχόντων πρὸς τὸ νικῆσαι βέλτιον, ὅς γε τοσούτῳ πλήθει τῶν βαρβάρων λειπόμενος ἐκείνοις μὲν οὐ παρέσχε κύκλωσιν, αὐτὸς δὲ τῷ δεξιῷ τὸ εὐώνυμον ὑπερβαλὼν καὶ γενόμενος κατὰ κέρας φυγὴν ἐποίησε τῶν καθ’ αὐτὸν βαρβάρων, ἐν πρώτοις ἀγωνιζόμενος, ὥστε τρωθῆναι ξίφει τὸν μηρόν, ὥς μὲν Χάρης φησὶν, ὑπὸ Δαρείου συμπεσεῖν γὰρ αὐτοὺς εἰς χεῖρας, [5] Ἀλέξανδρος δὲ περὶ τῆς μάχης ἐπιστέλλων τοῖς περὶ τὸν Ἀντίπατρον οὐκ εἶρηκεν ὅστις ἦν ὁ τρώσας, ὅτι δὲ τρωθεῖν τὸν μηρόν ἐγχειριδίῳ, δυσχερὲς δ’ οὐδὲν ἀπὸ τοῦ τραύματος συμβαίη γέγραφε.

XX. [4] **A Sorte** preparou a região para Alexandre, mas a estratégia que ele traçou foi mais importante para sua vitória que as intervenções **da Sorte**. Embora ele tenha sido rebaixado por tamanha multidão de bárbaros, não permitiu que eles o cercassem. E ele mesmo dominou com sua ala direita a ala esquerda do inimigo, atravessou seu flanco e provocou a fuga dos bárbaros diante dele. Ele lutava na linha de frente a ponto de ser ferido na coxa com uma espada, como Cares diz, pela de Dario, pois eles haviam travado um combate individual. [5] Mas Alexandre não escreve quem o feriu na carta que enviou a Antípatro sobre a batalha, mas que foi ferido com um punhal na coxa e que nada grave se originou da ferida.

Ao longo deste capítulo, foi mostrado que tanto os tratados como a biografia partilham a ideia de que o sucesso de Alexandre se deveu mais à sua *aretê* do que à intervenção da *týchê* (Cf. JUCHNEVIČIENĖ, 2010; PINHEIRO, 2013). A passagem acima, inclusive, denota bem esta ideia. Logo no início, Plutarco aponta que “a Sorte preparou a região para Alexandre”, no entanto, a estratégia que o rei macedônio traçou contra o exército persa foi mais importante para sua vitória do que as intervenções da deusa. Conforme visto, a intenção do autor em secundarizar a importância da *týchê* no empreendimento (e em outros) de Alexandre é clara. Para Plutarco, o sucesso de Alexandre deveu-se especialmente à sua *aretê*. Notemos, contudo, que a *týchê*, na passagem acima, ainda se manteve em favor do rei macedônio, auxiliando com o terreno para a batalha.

Por fim, para responder o questionamento feito por nós na introdução desta dissertação (por que, na *Vida de Alexandre*, a *týchê* se comporta, na maioria das vezes, de forma positiva, ajudando o rei macedônio em suas empresas, se em *Da sorte ou virtude Alexandre*, Plutarco é contrário a esta ideia?), precisamos nos atentar à intenção do autor com ambas as obras. Na biografia de Alexandre, Plutarco não poupa qualquer nota crítica sobre o caráter e comportamento do rei macedônio. Por sua vez, o retrato que emerge dos discursos epidíticos é o de um soberano imaculado, que incorpora uma perfeição não apenas política, mas também humana (CECCHET, 2017, p. 2622). A principal diferença das duas obras é a natureza. Como o próprio Plutarco afirma no prólogo da biografia de Alexandre, seu papel é escrever vidas, incluindo na descrição do caráter de um personagem também os detalhes da cor e as narrativas de episódios menores que contribuem para descrever sua personalidade. A finalidade do par de tratados é, porém, principalmente epidítica e apologética. O objetivo é demonstrar que as empresas e o império de Alexandre resultam das suas excepcionais qualidades morais, militares e políticas e não são produtos da *týchê*.

Com relação ao par de tratados, Cecchet (2017, p. 2623) aponta que o segundo tratado fecha subitamente com uma referência ao mesmo episódio que abre o primeiro (o risco que Alexandre corre, por causa da Sorte, em morrer nas mãos de bárbaros desconhecidos). A autora aponta que a súbita interrupção parece ser inadequada, visto que o trabalho tinha um propósito prático, o qual foi dirigido a uma audiência de ouvintes e tinha a intenção de fornecer material para os exercícios das escolas de retórica. Dentro disso, Liparotti (2017, p. 29) coloca que, somente quando ele analisou em paralelo os tratados e a biografia é que ele foi capaz de entender o porquê de Plutarco ter optado por realizar um fim abrupto em *Da sorte ou virtude de Alexandre*. Segundo o autor, apesar de insistência de Plutarco em estabelecer que a Sorte foi antagonica a Alexandre, a roda desta moveu-se, numa primeira fase, em ascensão, parou durante um clímax, mas depois girou em direção a um declínio em relação ao rei macedônio. Neste sentido, então, a Sorte nunca foi totalmente adversa a ele.

A partir da análise conjunta das duas obras, identificamos que, apesar de ambas determinarem que o sucesso de Alexandre se deveu mais à sua *aretê* e não à *týchê*, na *Vida de Alexandre*, a *týchê* se manifesta em boa parte das passagens (em especial aquelas que elencamos para analisar neste capítulo) de modo favorável ao rei macedônio, ajudando-o nas suas empresas. Acreditamos que Plutarco, por ser um leitor e ao mesmo tempo um autor plural, sua narrativa comporta inúmeras referências. Na biografia, ele valoriza traços épicos de Homero e faz escolhas simbólicas (como a ligação genética que aproxima Alexandre a Aquiles). Neste sentido, na nossa perspectiva, a *týchê* é incorporada como um recurso retórico para promover à narrativa um tom épico.

CONCLUSÃO

Nesta dissertação buscou-se analisar a *týchê* de Alexandre na narrativa plutarquiana, em especial na *Vida de Alexandre*, que faz parte da obra *Vidas Paralelas*, uma série de retratos comparativos de grandes personalidades gregas e romanas, e em *Da sorte ou virtude de Alexandre*, que integra o conjunto de tratados e ensaios intitulado *Moralia*, frutos da reflexão sobre questões filosóficas, culturais, éticas, religiosas, retóricas, literárias, políticas e naturais de Plutarco.

Para falarmos da *týchê* de Alexandre em Plutarco foi necessário cotejar os dois tratados com a biografia, pois somente com esta análise comparativa é que fomos capazes de perceber que, na biografia, a *týchê* se comporta, na maioria das vezes, de forma positiva, ajudando o rei macedônio nas suas empresas. Nos tratados, porém, a *týchê* é tomada como antagonista a Alexandre. Isto se justifica por meio de uma série de fatores. Um deles tem, inclusive, relação com o contexto em que as duas obras foram escritas. Como visto, *Da sorte ou virtude de Alexandre* foi redigida na fase púbere de Plutarco, quando ele ainda frequentava a escola de retórica. Esse estilo de escrita (retórico-epidítico) tinha como objetivo o elogio de uma personagem ilustre. Todavia, Plutarco não compôs apenas um discurso visando elogiar Alexandre, mas também demonstrar suas virtudes para sobrepô-las aos seus vícios que, à época, eram divulgados pelos críticos cínico-estoicos. Sobre a crítica desses, Liparotti (2017, p. 10) aponta que essa, na verdade, voltava-se contra o ideal de império, e que, para atacá-lo, buscou desconstruir todos os modelos que serviam para sua justificação ideológica. Sendo Alexandre um exemplo de grande rei, então, sua memória tornou-se escopo das flechas de todos os que ou eram inimigos do império porque queriam o retorno da república, ou porque defendiam filosoficamente o anarquismo (no caso, os cínicos). Por sua vez, a *Vida de Alexandre* foi escrita já na velhice do autor e tinha a finalidade, assim como as demais

biografias, de funcionar como um espelho, para refletir as virtudes características de cada um dos biografados. Plutarco queria incutir nas pessoas a necessidade de imitação das virtudes desses homens. Contudo, isso não significa que as suas personagens não tinham defeitos, pelo contrário, na *Vida de Demétrio* (I. 6), por exemplo, o autor evidencia os vícios do rei macedônio. Na perspectiva plutarquiana, assim como a contemplação das virtudes nos instiga a imitá-las, a dos vícios permite-nos fazer uma autorreflexão, verificando, por meio dos exemplos biografados, quão trágicos são os efeitos das suas qualidades negativas.

Plutarco, por viver no período imperial romano, não deposita mais crença nos deuses homéricos, mas reconhece uma entidade externa que é capaz de alterar o rumo das ações humanas com seus caprichos, no caso, a *týchê* (LIPAROTTI, 2017, p. 32). A deusa assume, então, um papel central nos discursos epidícticos, atuando, na perspectiva do autor, quase sempre de forma opositiva a Alexandre. O próprio Plutarco escreve que rei algum experimentou uma *týchê* mais antagônica do que Alexandre (*Da sor. Alex.* 341D). Na biografia, porém, a *týchê* aparece, nem sempre no papel de providência, mas quase todas às vezes agindo em favor das atividades do rei macedônio.

Como visto, a *týchê* é uma matéria de reflexão muito presente no *corpus* plutarquiano. Partindo desse pressuposto e, para alcançarmos nosso objetivo, fez-se necessário dividir a dissertação em três capítulos.

No primeiro capítulo, então, apresentamos a *týchê*. Na Antiguidade, a *týchê* era a deusa grega da boa ou má sorte. Apesar de termos poucas histórias a respeito da deusa, ela foi uma figura e um conceito importante na vida dos cidadãos gregos e, mais tarde, na vida dos romanos, como a deusa Fortuna. No segundo capítulo, discutiu-se a *týchê* como um elemento muito presente na narrativa plutarquiana. Entendeu-se que essa mesma *týchê* em Plutarco assume diferentes sentidos nas suas duas obras, podendo referir-se desde uma providência a um mero acaso. Por fim, no terceiro e último capítulo concluímos que na biografia de

Alexandre, Plutarco enxerga a *týchê* como sendo majoritariamente favorável ao rei macedônio, ao passo que nos tratados ela se mostra quase sempre antagônica a Alexandre. Isto se deve ao fato de que as duas obras comportam narrativas diferentes com objetivos diferentes: na *Vida de Alexandre*, Plutarco está preocupado em apresentar as virtudes e os vícios do seu biografado; nos discursos epidíticos, a preocupação do autor volta-se para a crítica cínico-estoica, contrária ao ideal de império vigente em sua época.

Assim, diante do exposto, entende-se que por fins retóricos, Plutarco construiu os tratados na intenção de mostrar que Alexandre alavancou sua própria carreira por meio da sua *aretê* heroica e não graças à *týchê*, a qual ele identifica como majoritariamente adversária ao rei. Na biografia, contudo, esta ideia também se manifesta, porém de maneira mais “épica”, uma vez que nos episódios analisados Alexandre se sobressai pelo poder da ação.

REFERÊNCIAS

A) Fontes

HESÍODO. **The Homeric Hymns and Homerica**. Traduzido por H. G. Evelyn-White. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd. 1914.

_____. **Theogony**. Traduzido por Hugh G. Evelyn-White. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd. 1914.

HOMERO. **The Iliad**. Traduzido por A. T. Murray. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1924.

PAUSÂNIAS. **Pausanias Description of Greece**. Traduzido por W. H. S. Jones, Litt. D. e H. A. Ormerod. Cambridge: Harvard University; London: William Heinemann, 1918.

PÍNDARO. **The Odes**. Traduzido por Sir John Sandys, Litt. D. and FBA. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd. 1937.

PLUTARCO. Aemilius Paulus. In: _____. **Plutarch's Lives**. Traduzido por Bernadotte Perrin. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd. 1918. v. 6.

_____. **Plutarch's Lives**. Traduzido por Bernadotte Perrin. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd. 1919. v. 7.

_____. **Moralia**. Traduzido por Frank Cole Babbitt. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd. 1928. v. 2.

_____. **A fortuna ou a virtude de Alexandre Magno**. Traduzido por Renan Marques Liparotti. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2017.

POLÍBIO. **Historys**. Traduzido por W. R. Paton. Cambridge, London: Harvard University Press, 2005.

B) Obras de Referência

ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 920-921.

CHANTRAINE, P. **Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots**. Paris: Klincksieck, 1999. p. 1142-1143.

C) Obras Gerais

ARYA, D. A. **The Goddess Fortuna in Imperial Rome: Cult, Art, Text.** 2002. 409 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade do Texas, Austin. 2002.

BEERDEN, K. **Worlds full of signs: Ancient Greek Divination in context.** Leiden/Boston: Brill, 2013.

BOSMAN, P. Signs and Narrative Design in Plutarch's *Alexander*. **Akroterion**, v. 56, 2011. p. 91-106.

BRANDÃO, J. L.; OLIVEIRA, F. (Orgs.). **História de Roma Antiga volume I: das origens à morte de César.** Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015.

BREMMER, J. **Greek Religion.** New York: Oxford University Press, 1994.

BRENK, F. **On Plutarch, Religious Thinker and Biographer.** Leiden: Brill, 2017.

BROUCKE, P. Tyche and the Fortune of Cities in the Greek and Roman World. **Yale University Art Gallery Bulletin**, 1994. p. 34-49.

BROUWER, R. Polybius and Stoic Tyche. **Greek, Roman, and Byzantine Studies**, V. 51, 2011. p. 111-132.

CARTLEDGE, P. "Deep plays: theatre as process in Greek civic life". In: EASTERLING, P. (Ed.). **The Cambridge companion to Greek Tragedy.** Cambridge: Cambridge University Press, 1997. p. 3-35.

CECCHET, L. "Introduzione". In.: PLUTARCO. **Tutti i Moralia (De Alexandri Magni fortuna aut virtute).** Tradução por Lucia Cecchet. Milão: Bompiani, 2017. p. 2622-2626.

CECCHET, L.; Busetto, A. (Eds.). **Citizens in the Graeco-Roman World: aspects of citizenship from the Archaic Period to AD 212.** Leiden: Brill, 2017.

CHAMPEAUX, J. **Fortvna: Recherches sur le culte de la Fortune à Rome et dans le monde romain des origines à la mort de César (Fortuna dans la Religion Archaïque).** Italy: École française de Rome, 1982. v. 1.

_____. **Fortvna: Recherches sur le culte de la Fortune à Rome et dans le monde romain des origines à la mort de César (Les transformations de Fortuna sous la République).** Italy: École française de Rome, 1989. v. 2.

COLLINS, D. Nature, Cause, and Agency in Greek Magic. **Transactions of the American Philological Association**, n. 1, 2003. p. 17-49.

_____. **Magic in the Ancient Greek World.** Oxford: Wiley-Blackwell, 2008.

DOSSE, F. **O desafio biográfico: escrever uma vida.** São Paulo, SP: Edusp, 2009.

DUDLEY, J. **Aristotle's concept of chance: accidents, cause, necessity, and determinism.** Albany: State University of New York, 2012.

DUFF, T. **Plutarch's Lives: exploring virtue and vice.** New York: Oxford University Press, 2005.

EDMUNDS, L. **Chance and Intelligence in Thucydides.** Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975.

EIDINOW, E. **Oracles, Curses and Risk Among the Ancient Greeks.** New York: Oxford University Press, 2007.

_____. **Luck, Fate and Fortune: Antiquity and its Legacy.** London and New York: I. B. Tauris, 2011.

FERGUSON, J. **The Religions of the Roman Empire.** Ithaca: Cornell University Press, 1985.

FRANCISCATO, M. C. R. S. **Τύχη e caráter no Hipólito de Eurípides.** 2006. 308 f. Tese (Doutorado em Letras) - Universidade de São Paulo (USP), São Paulo. 2006.

FULLERTON, M. **The Archaistic Style in Roman Statuary.** Leiden; New York: E. J. Brill, 1990.

GALLARTE, I. M. El problema de la Tyche en la Literatura Griega Postclásica: a propósito del relato de Solón y Creso según Plutarco. **Littera Aperta**, v. 1, 2013. p. 1-18.

GEIGER, J. "The Project of the *Parallel Lives*: Plutarch's conception of biography". In.: BECK, M. (Ed.). **A companion to Plutarch.** Hoboken: Wiley-Blackwell, 2014. p. 292-303.

GIANNOPOULOU, V. **Divine Agency and "Tyche" in Euripides' "Ion": Ambiguity and Shifting Perspectives.** Illinois: University of Illinois Press, 2000. p. 257-271.

GILLEY, D. **Damn with Faint Praise: a historical commentary on Plutarch's on the Fortune or Virtue of Alexander the Great.** 2009. 381 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade de Missouri, Missouri. 2009.

GREEN, P. **Alexander of Macedon, 356-323 B.C.: A Historical Biography.** Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1991.

_____. **Alexandre, o Grande, e o período helenístico.** Rio de Janeiro: Objetiva, 2014.

GUTIÉRREZ, I. R. **La experiencia griega del azar y el concepto de τύχη en la filosofía de Aristóteles.** 2008. 733 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Autónoma de Madrid, Madrid. 2009.

HAU, L. I. Tychê in Polybios: narrative answers to a philosophical question. **Histos**, v. 5, 2011. p. 183-207.

HERCHENROEDER, L. Τι Γὰρ Τοῦτο Πρὸς Τὸν Λόγον; Plutarch's Gryllus and the so-called Grylloi. **American Journal of Philology**, v. 129, n. 3, 2008. p. 347-379.

HUNTER, R. L. **The New Comedy of Greece and Rome**. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

JONES, C. P. "The Teacher of Plutarch". **Harvard Studies in Classical Philology**, v. 71, 1967, pp. 205-13.

_____. **Plutarch in Rome**. Oxford: Oxford University Press, 1971.

JOHNSTON, S. I. **Ancient Greek Divination**. Chichester: Wiley-Blackwell, 2008.

JUCHNEVIČIENĖ, N. Plutarcho *Aleksandras*: interpretacijų problemos. **Literatūra**, v. 52, n. 3, 2010, p. 34-43.

KERSHAW, S. P. **Personification in the Hellenistic world**: Tyche, Kairos, Nemesis. 1986. 479 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade de Bristol, Bristol. 1986.

LIPAROTTI, R. M. "Estudo introdutório". In: PLUTARCO. **A fortuna ou a virtude de Alexandre Magno**. Traduzido por Renan Marques Liparotti. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2017. p. 9-60.

_____. Alexandre e Aquiles: do herói ao humano. **Boletim de Estudos Clássicos**, v. 61, 2016. p. 53-65.

LIVIUS. **Mural Crown**. Disponível em: <http://www.livius.org/articles/concept/mural-crown/>. Acesso em: 23 de janeiro de 2018.

LORIGA, S. **O pequeno x**: da biografia à história. Belo Horizonte, MG: Autêntica, 2011.

MATHESON, S. The Goddess Tyche. **Yale University Art Gallery Bulletin**. 1994. p. 18-33.

MIANO, D. **Fortuna**: Deity and Concept in Archaic and Republican Italy. Oxford: Oxford University Press. 2018.

MOSSÉ, C. **Alexandre, o Grande**. São Paulo: Estação Liberdade, 2004.

NAY, J. P. **Citizenship, Culture and Ideology in Roman Greece**. 2005. Dissertation (Master of Arts) – Department of Greek and Roman Studies, University of Dalhousie, Halifax. 110 f.

PALAGIA, O. Tyche at Sparta. **Yale University Art Gallery Bulletin**. 1994. p. 64-75.

PEIXOTO, P. M. "Introdução". In.: PLUTARCO. **Vidas Paralelas**. Tradução por Gilson César Cardoso. São Paulo: Paumape S. A., 1991. v. 1.

PERRIN, B. "Introduction". In.: PLUTARCO. **Parallel Lives**. Tradução por Bernadotte Perrin. Cambridge: Harvard University Press, 1967. v. 1.

PERSEIDAS. **Tynchánô**, 2018. São Paulo: FCLAr/UNESP, 2017. Disponível em: <<http://perseidas.fclar.unesp.br/>>. Acesso em: 20 de janeiro de 2018.

PINHEIRO, J. **Tempo e espaço da Paideia nas Vidas de Plutarco**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.

PLUTARCO. Da virtude e do vício. Introdução, tradução e notas de Maria Aparecida de Oliveira Silva. **Perspectivas**, Palmas, v. 1, n. 2, p. 101-109, 2016. Disponível em: <<https://sistemas.uft.edu.br/periodicos/index.php/perspectivas/article/view/4300>>. Acesso em: 18 de agosto de 2018.

PSEUDO-PLUTARCO. Sobre o destino. Introdução, tradução e notas de Rodolfo Pais Nunes Lopes. **Prometeus**, São Cristóvão, a. 11, n. 25, p. 1-33, 2018 (Edição Especial). Disponível em: <<https://seer.ufs.br/index.php/prometeus/issue/view/625>>. Acesso em: 20 de agosto de 2018.

REBELO, A. M. R. *O deus ex machina e o conceito de tyche na economia de Ifigénia entre os tauros, à luz da teoria aristotélica*. **Hvmanitas**, v. XLVII, 1995.

REVEL, J. "A biografia como problema historiográfico". In.: _____. **História e historiografia**. Curitiba: UFPR, 2010.

ROISMAN, J. **Alexander's veterans and the early wars of the successors**. Austin: University of Texas Press, 2012.

ROISMAN, J.; WORTHINGTON, I. (Orgs.). **A Companion to Ancient Macedonia**. Malden and Oxford: Wiley-Blackwell, 2010.

SCODEL, Ruth. **An introduction to Greek Tragedy**. New York: Cambridge University Press, 2011.

SHERWIN-WHITE, A. N. **The Roman Citizenship**. Oxford: Oxford University Press, 1973.

SILVA, M. A. O. **Plutarco Historiador: uma análise das biografias espartanas**. São Paulo: Edusp, 2006.

_____. Plutarco e Delfos. **Praesentia**, n. 13, dez./2012. p. 1-16.

_____. **Plutarco e Roma: o Mundo Grego no Império**. São Paulo: Edusp, 2014.

SLATER, W. J. (Ed.). **Lexicon to Pindar**. 1.ed. Berlin: Walter De Gruyter & Co., 1969.

SORENSEN, B. Τύχη: Fortune, Fate and Chance in Herodotus and Tucydides. **Saber and Scroll**, vol. 3, 2014.

STADTER, P. (Ed.). **Plutarch and the Historical Tradition**. Abingdon: Routledge, 1992.

STAFFORD, E. "Personification in Greek Religious Thought and Practice" In: OGDEN, D. (Ed.). **A Companion to Greek Religion**. Oxford: Blackwell Publishing, 2007. p. 71-85.

SWAIN, S. C. R. Plutarch: Chance, Providence, and History. **The American Journal of Philology**, v. 110, n. 2, 1989. p. 272-302.

THEOI. **Oceanids**. Disponível em: <<http://www.theoi.com/Nymphe/Okeanides.html>>. Acesso em: 21 de janeiro de 2018.

TITCHENER, F. "Fate and Fortune". In.: BECK, M. (Ed.). **A companion to Plutarch**. Hoboken: Wiley-Blackwell, 2014. p. 479-487.

VERNANT, J. **Mito e religião na Grécia Antiga**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

WALBANK, F. W. **A Historical Commentary on Polybius**. Oxford: The Clarendon Press, 1957. v. 1.

_____. **The Hellenistic World**. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

_____. **Plutarch**: Greek Biographer. Encyclopaedia Britannica, 1998. Disponível em: <<https://www.britannica.com/biography/Plutarch>>. Acesso em: 28 de agosto de 2018.

WHITMARSH, T. **Alexander's Hellenism and Plutarch's Textualism**. The Classical Quarterly (New Series), 2002. p. 174-192.

WORTHINGTON, I. (Org.). **Alexander the Great: A Reader**. London and New York: Routledge, 2003.

XENOPHONTOS, S. **Ethical Education in Plutarch**: moralising agents and contexts. Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2016.

DECLARAÇÃO DE AUTENTICIDADE

Eu, Ana Letícia Contador, declaro, para todos os efeitos que a dissertação intitulada ““Irrepreensível Alexandre”: um estudo da *týchê* de Alexandre em Plutarco (Séculos I-II)” foi integralmente redigida por mim e que assinalei devidamente todas as referências a textos, ideias e interpretações de outros autores. Declaro ainda que o trabalho é inédito e que nunca foi apresentado a outro programa de Pós-Graduação e/ou Universidade para fins de obtenção de grau acadêmico, nem foi publicado integralmente em qualquer idioma ou formato.

Brasília, 28 de dezembro de 2018.

Ana Letícia Contador
Acadêmica do PPGHis/UnB
Nº de matrícula: 16/0106796